





BERKELEY, CALIFORNIA



August Palm.





August Palm.

JAHRBÜCHER  
FÜR  
PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN  
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,  
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIVS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

DRITTER JAHRGANG.



LEIPZIG,  
VERLAG VON JOHANN AMBROSIVS BARTH.  
1877.

Ergebnis der

VERHANDLUNGEN

# PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON

DR. THEODOR SCHNEIDER

UND DR. JOHANNES WITTIG

LEIPZIG

VERLAG VON METZGER & WITTIG

1884

ALLE RECHTE SIND VORBEHALTEN

VERLAG VON METZGER & WITTIG





X 27  
J 559  
v. 3

## Inhalt.

### Erstes Heft.

	Seite
Allard Pierson: Ueber die Dogmatik von Kahnis . . . . .	1
G. Ch. Bernhard Pünjer: Ueber das Verhältniss des Darwinismus zu Religion und Sittlichkeit . . . . .	59
August Baur: Ueber Begriff und Grundriss der Weltanschauung überhaupt und der christlichen Weltanschauung insbesondere .	84
Carl Alfred Hase: Prozess und Märtyrerthum Pietro Carnesecchi's	148
H. Holtzmann: Ueber die Entstehung des Christusbildes der Kunst	189

### Zweites Heft.

Allard Pierson: Ueber die Dogmatik von Kahnis (Schluss) . .	193
Fr. Nippold: Zur geschichtlichen Würdigung des Quietismus im Allgemeinen sowie der Madame de Guion und der Fénelon- Bossuet'schen Controverse im Besonderen . . . . .	285
Wilhelm Weiffenbach: Rückblick auf die neuesten Papias-Ver- handlungen mit besonderer Beziehung auf Leimbach . . . .	323
R. A. Lipsius: Das Gleichniss vom ungerechten Haushalter . .	380

### Drittes Heft.

L. F. z. Solms: Recht und Unrecht der Metaphysik . . . . .	385
Wilhelm Weiffenbach: Rückblick auf die neuesten Papias-Ver- handlungen, mit besonderer Beziehung auf Leimbach (Schluss)	406
Carl Alfred Hase: Baldisara Altieri . . . . .	469
Herrmann Müller: Caspar Peucer's Zweites Testament . . .	518
Carl Siegfried: Eine arabische Kreuzigungsgeschichte . . . .	537
G. Studer: Das Buch Hiob . . . . .	540

## Viertes Heft.

	Seite
Eduard Grimm: Wie ist Wissenschaft vom Gefühle möglich? .	561
Franz Görres: Die Toleranzedikte des Kaisers Gallienus und ihre staatsrechtliche Geltung unter Aurelian . . . . .	606
Henri Tollin: Alex. Alesii Widerlegung von Servet's Restitutio Christianismi . . . . .	631
C. Wittichen: Die kirchenpolitische Tendenz der Apostelgeschichte	653
Aug. Wünsche: Der aaronische Segen . . . . .	675
Studer: Zur Textkritik des Jesaja . . . . .	706
Holsten: Zur Unächtheit des 1. Briefes an die Thessalonicher .	731
Calinich: Zu Caspar Peucers Testament . . . . .	733



# Ueber die Dogmatik von Kahnis.

Von

Dr. Allard Pierson.

## Vorwort.

Vorliegende Arbeit ist dem Bedürfnisse entsprungen, genauere Auskunft zu finden bezüglich der Frage nach der Methode, welche die dogmatische Theologie der Gegenwart zu befolgen für gut findet. Es handelt sich, ähnlich wie früher bereits bei Dr. Thilo<sup>1)</sup>, dabei nicht einmal ausschliesslich um die einzelne Disciplin, sondern um eine Orientirung in Betreff der Wissenschaftlichkeit der neueren Theologie überhaupt. Hierfür eignet sich nämlich gerade das dogmatische Gebiet um so mehr, als die anderen theologischen Disciplinen fast ausschliesslich historischer, kritischer oder exegetischer Natur sind und sich eben deshalb den Anforderungen der heutzutage ziemlich allgemein anerkannten wissenschaftlichen Methode viel schwerer entziehen können. In der historischen, der kritischen, der exegetischen Wissenschaft haben sich allmählich gewisse Grundsätze und Regeln geltend gemacht, welche ein Theologe, dessen Studien in der einen oder der anderen der genannten Richtungen gehen, schon deshalb nicht leicht völlig ausser Augen setzen wird, weil er bei Verfolgung seines Zieles beständig mit Forschungen von Nicht-Theologen in Berührung kommt. Will er sich also gegenüber der wissenschaftlichen Entwicklung seiner Zeit nicht all zu sehr isoliren, so findet

---

1) Die Wissenschaftlichkeit der modernen Theologie in ihren Principien beleuchtet, 1851.

er sich von selbst genöthigt, diejenigen Wege zu betreten welche verwandte, obgleich andern Wissenschaften dienende Forschungen eingeschlagen.

Anders verhält es sich innerhalb der Dogmatik. Nicht-Theologen beschäftigt sie niemals, interessirt sie nur äusserst selten; höchstens mag dann und wann ein Philosoph sich um sie bekümmern. Von einem unmittelbaren und Allen sofort einleuchtenden Zusammenstoss mit den Ergebnissen anderer Wissenschaften kann hier also selbstverständlich niemals die Rede sein; um so weniger als diese Ergebnisse immer nur der Metaphysik oder der Logik angehören könnten und, unseres Wissens, bis jetzt noch keine einzige metaphysische oder logische Methode zu allgemeiner und ausschliesslicher Anerkennung gelangt ist. Aus diesem Grunde hat die Dogmatik, weil ihr die Controle anderer Wissenschaften fehlt, mit um so grösserer Strenge auf sich selbst zu achten und die Gefahr in's Auge zu fassen, sich als Wissenschaft zu vernachlässigen.

Die Kritik, die wir auszuüben gedenken, soll daher lediglich den Interessen der dogmatischen Wissenschaft dienen. Wenn diese eine zusammenhängende und speculativ begründete Darstellung des in persönlicher Ueberzeugung wurzelnden und historisch durch die Gemeinde vermittelten christlichen Glaubens zu sein beabsichtigt und sie als solche eine Verkündigung dieses Glaubens an die Gebildeten sein soll, so kann die Nothwendigkeit einer strengen Methode kaum stark genug für sie betont werden. Den rein methodologischen Gesichtspunkt wollen wir um so sorgfältiger innehalten als uns dies der Verpflichtung entheben wird, von vornherein für irgend ein allgemeineres System Partei zu ergreifen, denn es ist immer misslich an diese oder jene Dogmatik einen Massstab anzulegen, welcher vielleicht einer den Grundlagen der betreffenden Dogmatik fremden Speculation entnommen ist. Wir fragen vielmehr in ganz objectiver Weise: von welcher Psychologie geht die zu behandelnde Darstellung der Dogmatik aus, und welches ist ihr logisches und speculatives Verfahren. Wir untersuchen lediglich, wie das betreffende



Werk, das wir hier zur Besprechung auswählen, zu seinen Lehrsätzen gekommen, vermittelt welcher Gründe es kämpft, mit welchen Begriffen es arbeitet.

## I. Die Prolegomena.

### § 1. Die Dogmatik und das Bewusstsein der Gemeinde.

Die erste Auflage der Dogmatik des Leipziger Domherrn und Professors Dr. Karl Friedr. Aug. Kahnis erschien in drei Bänden 1861—68. Eine vereinfachte Umarbeitung dieses Werkes stellt die zweite dar, unter dem Titel „die lutherische Dogmatik historisch-genetisch dargestellt“, 1874—75 in zwei Bänden erschienen. Der Titel soll die methodologische Bemerkung rechtfertigen, die Kirchenlehre sei „ein geschichtlich Gewordenes“, die Dogmatik müsse also „das geschichtliche Werden der Glaubenslehren“ und „in demselben das Werden der Wahrheit nachweisen“ (I. S. 313). Letzterer Ausdruck, welcher streng genommen, die Annahme einer ewigen Wahrheit ausschliessen würde, muss, wenn man dem Verfasser nicht ungerecht werden will, wohl dahin gedeutet werden, dass Dr. Kahnis es versuchen will, das Werden der Ueberzeugung von der christlichen Wahrheit oder auch das Werden der Wahrheit im menschlichen Bewusstsein nachzuweisen. Diese Deutung ist um so wahrscheinlicher, als der Verfasser auf das Bewusstsein von der Wahrheit offenbar ein grosses Gewicht legt; ein so grosses, dass er die ganze Theologie folgendermassen definirt: „das eben ist die Theologie: das wissenschaftliche Selbstbewusstsein der Kirche“ (S. 8). Und unmittelbar vorher war gesagt, die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie sei es, vermittelt der „Gaben zur wissenschaftlichen Erfassung des Glaubensbewusstseins der Gemeinde“, „die Schätze himmlischer Weisheit, die in dem Glaubensbewusstsein liegen, zu heben.“ Wenn wir beide, in Einem Athem gethane Aussagen mit einander vereinigen, so ergibt sich, dass „das wissenschaftliche Selbstbewusstsein der Kirche“ die

Aufgabe hat, das im „Glaubensbewusstsein der Gemeinde“ unmittelbar Gegebene wissenschaftlich „erfassen“ oder, wie der Verfasser in der ersten Auflage (I. S. 5) sagte, zu „vermitteln.“ Wie kann aber ein Bewusstsein ein anderes vermitteln? Schon hier fängt, wie man sieht, die Verwirrung der Begriffe und das Spielen mit Ausdrücken an. Nachdem er die Theologie „das wissenschaftliche Selbstbewusstsein der Kirche“ genannt, soll weiter dieselbe Theologie die im „Glaubensbewusstsein liegenden Schätze heben.“ Ein zur Wissenschaft erhobenes Bewusstsein also, ein Bewusstsein das zur Wissenschaft geworden, ist bei ihm gleichbedeutend mit wissenschaftlichem Bewusstsein. Dass wir es aber hier mit sehr verschiedenartigen Dingen zu thun haben, muss sofort einleuchten, wenn wir die bezeichnete Identifizierung auf irgend ein anderes Gebiet übertragen. Ist das naturwissenschaftliche Bewusstsein und die Naturwissenschaft, ist musikalisches Bewusstsein und die Wissenschaft der Musik, ist endlich das sittliche Bewusstsein und die Ethik einerlei?

Was hat den Verfasser dazu verführt, so offenbar Verschiedenartiges zusammenzuwerfen? Er hat vermeiden wollen, was er als einen Irrthum der Rationalisten und der Supernaturalisten verurtheilt, den Begriff der Theologie in dem der Religionswissenschaft aufgehen zu lassen. Für die Theologie sollte ein innerlicher, dem christlichen Gemüthsleben näherstehender Charakter erobert werden. Darum heisst sie ein Bewusstsein. Der Verfasser übersah nur, dass die Theologie damit unbedingt in's Gebiet des Gefühlslebens hereingerückt ward, und dass sie nicht aufhört diesem Gebiete anzugehören, wenn man sie auch mit dem Namen eines „wissenschaftlichen Selbstbewusstseins“ ausstattet. Im gemeinen Leben wenigstens spricht man z. B. von einem freudigen Bewusstsein und meint ein Gefühl. Oder man sagt „ich habe das Bewusstsein der Aufrichtigkeit meiner Gesinnung“ und meint, dass man um die Aufrichtigkeit seiner Ueberzeugung wisse; aber selbst im letzteren Falle bezeichnet der Ausdruck „Bewusstsein“ kein reines Wissen, sondern vielmehr eine

zuständige Gewissheit, ein Gefühl. Am wenigsten aber scheint uns der Ausdruck „wissenschaftliches Selbstbewusstsein“ ein glücklich gewählter zu sein. Ehe der Verfasser mit solchen Begriffen zu operiren anfangt, hätte er dieselben unseres Bedünkens schärfer abgrenzen müssen. Das Wort „Bewusstsein“ ist so zweideutig, dass es sich wirklich zu Allem gebrauchen lässt. Es selbst bleibt freilich immer dasselbe, allein jedesmal denkt man sich etwas Verschiedenes dabei, und so ist es namentlich in der Theologie zur Quelle vielfacher Unklarheit geworden.

Angenommen nun aber, wir hätten es wenigstens bei unserem Verfasser immer mit einem und demselben Bewusstsein zu thun, so entsteht die weitere Frage nach dem eigentlichen Subject dieses Bewusstseins. Wir erfahren, dieses Subject sei die Kirche, die Gemeinde (S. 9). Aber welche Kirche, welche Gemeinde?

„Es gibt nur Eine Kirche. Es ist die unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen im Geiste, deren Haupt Christus ist: der Leib Christi“ (S. 4). Die Theologie wird folglich das Bewusstsein dieser unsichtbaren Kirche wissenschaftlich zu erfassen und zu vermitteln haben. Allein Dr. Kahnis hat richtig eingesehen, das Bewusstsein der unsichtbaren Kirche lasse sich niemals ermitteln, eben weil, wie er ausdrücklich sagt „die unsichtbare Kirche kein Bekenntniss hat.“ Dann aber kann auch die Theologie das Bewusstsein der Kirche niemals authentisch kennen lernen, geschweige denn dasselbe wissenschaftlich erfassen oder gar zur Wissenschaft erheben. Dr. Kahnis kann dieser unabweisbaren Folgerung nur dadurch entgehen, dass er seiner Definition der Kirche untreu wird. In Einem Federzuge schreibt er: „die unsichtbare Kirche hat kein Bekenntniss. Wo aber das nicht ist, sind auch keine Dogmen, folglich auch keine Dogmatik“; und gleich weiter: „die Kirche, welche bekennt, ist eine äussere, Gläubige und Ungläubige umschliessende, in Lehre, Verfassung und Cultus geformte Gemeinschaft“ (S. 4).

Wie nun? Es soll nur eine Kirche geben und hier lesen wir schon von zwei, von einer bekennenden und von



einer nicht bekennenden Kirche! Diese zweite Kirche kann also keinesfalls die wahre Kirche sein. Nun war die Theologie das wissenschaftliche Selbstbewusstsein der Kirche; „Gegenstand der Dogmatik sind die Glaubenslehren“ (S. 12). Die einzig wahre Kirche hat aber keine Glaubenslehren, denn „sie hat kein Bekenntniss.“ Die Theologie hat es demnach nur mit dem Bewusstsein einer Kirche zu thun, welche nicht die Kirche ist. Ihre Quelle ist vielmehr das Bewusstsein einer „äusseren, Gläubige und Ungläubige umschliessenden Gemeinschaft.“ Wir möchten fragen, welcher Werth dem Bewusstsein einer solchen, von der wahren Kirche wesentlich verschiedenen Corporation beizulegen ist? Umfasst sie Gläubige und Ungläubige, so muss wenigstens auch ihr „Bewusstsein“ die Spuren dieser Mischung zeigen, mit andern Worten so wird dieses ihr Bewusstsein ein theilweise gläubiges, theilweise ungläubiges sein. Ist eine solche Kirche sich selber bewusst, so wird sie sich namentlich auch des unterschieden heterogenen Charakters ihrer Zusammensetzung bewusst sein. Was wird nun aber aus der Theologie werden, wenn sie diesem doppelten oder wenn nicht doppelten so doch immerhin getrübtten Bewusstsein jener gemischten Gesellschaft zu einem wissenschaftlichen Ausdrucke zu verhelfen genöthigt ist?

So feierlich es klingt: „die Theologie ist das wissenschaftliche Selbstbewusstsein der Kirche“, so bedeutend ermässigt sich das Interesse an diesem Satz, wenn man schon vorher erfahren hat (S. 4), und nachher immer wieder gesagt bekommt (S. 304), dass „die Dogmatik einer der Sonderkirchen angehören muss.“ Wenn wir nun aber oben gehört haben, die Theologie sei die wissenschaftliche Erfassung des kirchlichen Glaubensbewusstseins, so wirkt dieser Satz erst jetzt recht verwirrend, da wir wissen, dass der Verfasser unter der Kirche immer nur eine Sonderkirche versteht. Denken wir also zunächst an die lutherische Kirche, so muss es, nach Dr. Kahn's, ein ursprüngliches, unmittelbares, in seiner Entstehung von aller Theologie unabhängiges lutherisches Glaubensbewusstsein

geben, aus dem unter Anderm die lutherische Dogmatik hervorgeht. Woher aber mag, wenn nicht von der Theologie als einer seiner Quellen, ein solches Bewusstsein herrühren? Und doch gibt der Verfasser selbst zu, dass die „Kirchenlehre“ etwas „geschichtlich Gewordenes“ sei (S. 313). Wir sollen also einen Unterschied annehmen zwischen dem christlich-religiösen Bewusstsein und der Kirchenlehre, und zwar einen so tief eingreifenden, dass jenes Bewusstsein ein ursprüngliches und unmittelbares, dieser kirchliche Glaube dagegen, etwas historisch Gewordenes wäre. Diese Differenzirung des „Glaubensbewusstseins“ in Bewusstsein und Glaubenslehre, ist aber sehr charakteristisch. Zwar fällt es heut zu Tage Niemandem mehr ein, zu leugnen dass eine Glaubenslehre auf geschichtlichem Wege zu Stande kommt; das Wort „Bewusstsein“ dagegen übt noch vielfach eine magische Kraft aus, die auch die besten Geister dazu verführt, es für etwas Ursprüngliches und Unmittelbares zu halten, ja sogar für etwas so Unmittelbares, dass es gleichsam ein Oberappellationsgericht bildet, dem das Recht zukommt, selbst über verwickelte wissenschaftliche Fragen zu entscheiden. Beiläufig bemerken wir, dass dies wieder ein neuer Beleg ist für die ohnehin durch manche Erfahrung bestätigte Gewohnheit der Menschen, derzufolge sie zwei verschiedene Dinge vor sich zu haben wähnen, sobald sie es mit zwei verschiedenen Namen zu thun haben.

Nun ist aber alles Bewusstsein Selbstbewusstsein im engeren oder weiteren Sinne. Ich kann mir immer nur meiner selbst bewusst sein, im engeren Sinne, indem ich die, von keiner Metaphysik weiter zu erklärende Substanz meiner Persönlichkeit als von den tausenderlei Weisen unterschieden empfinde in denen meine Persönlichkeit afficirt wird; im weiteren Sinne indem ich meine Persönlichkeit als in einem gegebenen Augenblicke in einer bestimmten Weise modificirt empfinde. Selbstbewusstsein wäre demnach eine Empfindung, welche mich darüber belehrt, erstens dass und wie ich afficirt, beziehungsweise modificirt werde, und zweitens dass ich, trotz aller

Modificationen, wesentlich immer derselbe bleibe. Ist dem so, so wird das Selbstbewusstsein niemals weder ein unmittelbares noch ein ursprüngliches sein; unser Bewusstsein aber wird sich niemals direct auf irgend einen anderen Gegenstand als lediglich auf uns selbst beziehen können.

Nehmen wir zuerst das Selbstbewusstsein im weiteren Sinne, als Bewusstsein innerer Vorgänge, Affectionen und Modificationen, so ist klar, dass es schon deshalb kein unmittelbares oder ursprüngliches sein kann, weil es das Stattfinden solcher Modificationen, und zwar in beträchtlicher Anzahl, voraussetzt. Wenn aber auch nur Eine Modification stattfände, so wäre doch immerhin das Bewusstsein ein mittelbar durch diese gewecktes, ein nicht ursprüngliches, vielmehr ein in Folge dieser Modification entstandenes. Dazu sehen wir uns genöthigt, zu der Empfindung jener Modificationen unseres Selbsts noch die Empfindung der, trotz aller Modificationen, unzerstörbaren Identität der Substanz unserer Persönlichkeit hinzuzunehmen, ohne welche es doch niemals zum rechten Selbstbewusstsein kommt. Diese Empfindung der Identität ist offenbar eine noch viel zusammengesetztere als die der verschiedenen Modificationen unseres Selbsts. Dass wir sie als zum Selbstbewusstsein gehörig betrachten müssen, geht lediglich aus der Beobachtung der Thatsache des Gedächtnisses hervor. An und für sich spräche nichts dagegen, und wäre es jedenfalls viel einfacher, das Selbstbewusstsein ganz in einer Reihe von empfundenen Modificationen aufgehen und verlaufen zu lassen. Was uns daran hindert, ist nur die Wahrnehmung, dass wir es nicht bloss mit einer Reihe von Empfindungen zu thun haben, sondern dass wir, indem wir uns erloschener Empfindungen erinnern, bezüglich dieser eine neue Empfindung haben, die der unzerstörbaren Identität des Substrates derselben. Das Selbstbewusstsein ist das Bewusstsein der Permanenz des auf allerlei Art empfindenden Subjectes: es ist der ununterbrochene Faden, der durch die verschiedenartigen Gestaltungen des empfindenden Bewusstseins hindurchgeht. Es hat zu seiner Voraussetzung ein jedesmal



anders empfindendes Bewusstsein und ein vergleichendes Combiniren dieser verschiedenartigen Empfindungen. Entsteht aber solcher Gestalt das Selbstbewusstsein mittelbar durch die Wahrnehmung unseres Gedächtnisses und durch Reflexion über dasselbe, so ist es vollends für den Charakter der Unmittelbarkeit und der Ursprünglichkeit ausgeschlossen.

Ist dies der Fall bezüglich des Selbstbewusstseins an sich, so wird daran auch dadurch nichts geändert, dass es sich etwa unmittelbar auf irgend einen äusseren Gegenstand bezöge. Denn das Bewusstsein irgend eines Gegenstandes wird immer und muss immer vom Selbstbewusstsein vermittelt werden. Alles, dessen wir uns bewusst werden sollen, muss zuvor eine Modification unseres Selbsts hervorgerufen haben, und wenn wir in Folge einer solchen Modification auf die Existenz oder den Charakter eines äusseren Gegenstandes schliessen, so ist dies eben immer nur ein Schliessen, eine Verstandesthätigkeit die als solche von dem Selbstbewusstsein (hier im weiteren Sinne) wohl zu unterscheiden ist. Die Existenz und die Eigenschaften der sogenannten geistigen oder der sogenannten materiellen Aussenwelt beruht schliesslich auf einer Reihe von Modificationen unseres Selbsts und auf einer Verbindung von Schlussfolgerungen, wozu uns die Modificationen unseres Selbstbewusstseins veranlassen.

Heute wenigstens können wir hierüber kaum anders urtheilen, nachdem die physiologischen Untersuchungen uns sogar das geraubt haben was noch die kritische Philosophie in unserm Selbstbewusstsein als ursprünglich hatte gelten lassen: die Kategorien, so dass jetzt auch die Vorstellungen von Raum und Zeit so wie die der Causalität als erst allmählig und eben in Folge bestimmter Modificationen unseres Selbstbewusstseins in uns entstanden gelten.

Das Selbstbewusstsein setzt schon in seiner niedrigsten Form immer ein Minimum von Erfahrung oder, wenn man will, von Empfindung voraus. Nun haben wir es aber, Dr. Kahnis gegenüber, keineswegs mit dem Selbstbewusstsein in seiner niedrigsten, sondern vielmehr in einer

seiner zusammengesetztesten Formen zu thun, dem „Glaubensbewusstsein“, ja mit dem Bewusstsein von Gott und göttlichen Dingen!

Mit der Entstehung eines solchen „Bewusstseins“ verhält es sich erfahrungsgemäss etwa folgendermassen. Es bildet sich durch Lectüre der Schrift, durch oberflächliche Kenntniss von Kirchengeschichte und vergleichender Glaubenslehre. In diesem solcher Gestalt eigenthümlich modificirten Durchschnittsbewusstsein der Mitglieder einer Gemeinde ist aber bereits ein grosses Stück Theologie enthalten, ja dieses Bewusstsein selbst ist ein überwiegend theologisches, und weit entfernt, der Theologie „ihren Inhalt und ihre Schranken“ zu geben (S. 7), muss es, so weit es in den Theologen selbst noch auftritt, oft erst kräftig zurückgedrängt werden bevor eine ächt wissenschaftliche Arbeit möglich ist. Die Vertreter der Theorie vom „unmittelbaren Bewusstsein der Gemeinde“ sollten sich auch nicht auf die Thatsache zurückziehen, dass wenigstens das Durchschnittsbewusstsein der Gemeinde nichts weiss von seinem sehr vermittelten Ursprung und von seinem zusammengesetzten Charakter. Zugegeben, die Gemeinde bilde sich nun einmal ein, der Inhalt ihres Bewusstseins sei ein unvermittelter, so wäre eine solche Unwissenheit, wie sie einzig diese Einbildung erklären und verzeihlich machen könnte, doch nur in den weniger gebildeten Schichten der kirchlichen Gesellschaft denkbar. Der grossen Anzahl derjenigen welche wissen, dass die Welt unserer Vorstellungen, Begriffe und Gefühle das Product der Erziehung ist, wird es, wenn sie auch niemals ein theologisches Werk eingesehen, gewiss niemals einfallen, an die Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit ihrer religiösen Ueberzeugungen zu glauben. Diejenigen also, für die es sich der Mühe lohnt, ihr Bewusstsein zur wissenschaftlichen Darstellung zu bringen, wissen gar wohl, dass in ihrem Bewusstsein nichts unmittelbar gegeben ist; diejenigen aber die dies nicht wissen, werden sich ihr dunkles Bewusstsein niemals erhellen lassen; es wird sich nicht lohnen, die darin verborgenen „Schätze himmlischer

Weisheit zu heben.“ Wenn dem so ist, sieht man nicht ein, weshalb die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie gerade in Beziehung auf das Bewusstsein der Gemeinde bezeichnet werden soll, denn gerade in dieser Beziehung könnte es doch nur ihre Aufgabe sein, eine weniger wissenschaftliche Theologie zu überwinden, darüber hinaus zu kommen, was so selbstverständlich ist, dass es nicht erst gesagt zu werden braucht. Das Bewusstsein der Gemeinde eignet sich so wenig, Gegenstand der Dogmatik zu werden, als sich etwa das Weltbewusstsein des Volkes zum Gegenstand der Naturwissenschaft eignen würde. So wie das populäre Weltbewusstsein eine unvollkommene oder gar unrichtige Naturwissenschaft, so ist das Bewusstsein der christlichen Gemeinde eine unvollkommene oder gar unrichtige Theologie, was jeder zugeben muss der nur erwägt, dass das auf dem Boden oft mangelhafter Exegese, oft mangelhafter Kritik und oft mangelhafter Dogmatik erwachsene Bewusstsein der Gemeinde einfach das Kind einer unrichtigen Theologie sein muss.

Zum Schluss möchten wir noch einen Augenblick concessis argumentiren, um zu zeigen, dass Dr. Kahnis über sein eigenes Ziel hinausschiesst. Er rügt es an „Rationalisten und Supranaturalisten“ dass sie die Theologie in den Begriff der Religionswissenschaft ausweiteten (S. 7). Nehmen wir aber einmal an, „Theologie sei das wissenschaftliche Selbstbewusstsein der Kirche“, folgt dann nicht von selbst, dass der Begriff der Theologie, in der so eben gerügten rationalistischen Weise mit dem Begriff der Religionswissenschaft wenigstens nach dessen Inhalt, wenn auch nicht nach dem Umfange, völlig zusammenfällt? Wissenschaftliches Selbstbewusstsein ist wohl ein ungenauer Ausdruck der nur heissen kann: ein zusammenhängendes Wissen um die Erscheinungen des Selbstbewusstseins. Da nun das Selbstbewusstsein in casu ein religiöses, und religiöses Bewusstsein mit Religion im subjectiven Sinne identisch ist, lautet im Grunde unsere Definition folgendermassen: Theologie ist ein zusammenhängendes Wissen um die Religion. Von dieser bis zu



der als rationalistisch bezeichneten Definition „Theologie ist Religionswissenschaft“ ist die Entfernung gewiss nicht gross.

Es findet bei Dr. Kahnis auch noch in anderer Hinsicht ein eigenthümliches Schwanken statt. Wir lesen bei ihm „Theologie ist das wissenschaftliche Selbstbewusstsein der Kirche“ (S. 8) und kurz zuvor, Theologie sei „das wissenschaftliche Bewusstsein der Kirche von Gott und göttlichen Dingen“ (S. 7) oder, wie später (S. 105) gelegentlich gesagt wird, „ein auf dem Boden der Kirche ruhendes Wissen von Gott.“ Am bezeichnendsten für die Vorstellungsweise des Verfassers dürfte der Satz sein, die Vernunft fordere, „dass ihr Bewusstsein von Gott, das Werk denkender Vermittelung, als unmittelbares Bewusstsein im Menschen vorhanden ist“ (S. 129). Jedenfalls fallen für ihn hinsichtlich der Kirche wissenschaftliches Selbstbewusstsein und wissenschaftliches Bewusstsein von Gott und göttlichen Dingen zusammen, was doch schwerlich zu begründen ist. Entweder glaubt man an eine directe Beziehung des Selbstbewusstseins auf äussere Gegenstände, oder man glaubt daran nicht. Im letzteren Falle kann selbstverständlich von einem Gottesbewusstsein nicht die Rede sein<sup>1)</sup>, sondern immer nur von einem religiösen, d. h. durch den Gedanken Gottes eigenthümlich modificirten Selbstbewusstsein. Aber selbst im ersteren Falle ginge es nur an, das Selbstbewusstsein theilweise, niemals aber, es schlechthin mit dem Gottesbewusstsein zusammenfallen zu lassen. Denn, wenn hier von einer unbedingten Identität die Rede sein könnte, müsste, weil das unmittelbare Gottesbewusstsein überall dasselbe sein muss, auch das Selbstbewusstsein einer jeden Kirche immer dasselbe sein. Denn das Gottesbewusstsein der einen Kirche kann nur dann verschieden sein von dem der anderen Kirche, wenn

---

1) Dass unsern obigen Ausführungen gemäss jener so beliebte Ausdruck „Gottesbewusstsein“ aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch verschwinden muss, soll hiernit noch einmal ausdrücklich gesagt sein. Er ist an sich ebenso unsinnig als Welt- oder Gemeindebewusstsein, und nur der Kürze wegen anzuwenden.

es eben jedesmal unter dem Einfluss eines verschiedenartigen Selbstbewusstseins steht. Was nun aber von Etwas beeinflusst wird, kann mit diesem nicht identisch sein. Wir constatiren, dass sich bis jetzt nicht bestimmen liess, ob dem Verfasser die Theologie ein Wissen von Gott oder von der Religion ist. Demzufolge vermissen wir bei ihm eine wissenschaftlich befriedigende Abgränzung von Begriff und Aufgabe der Dogmatik.

Wie ungenügend aber auch immerhin seine Begriffsbestimmung sein mag, als sicher darf doch angenommen werden, dass im Sinne des Verfassers Dogmatik die systematische Darstellung der Glaubenslehren der Kirche sei. Denn „Glaubenslehren der Kirche sind Dogmen“ (S. 4) und „Dogmatik ist in allgemeinster Bestimmung die Wissenschaft von den Dogmen“ (S. 3). Da nun aber seine dogmatische Entwicklung der Glaubenslehren eine „historisch genetische“ ist, hätte man erwarten dürfen, dass seine Bestimmung vom Begriffe der Dogmatik sich wenigstens mit den Ergebnissen seiner eigenen historischen Forschungen über die Geschichte der Dogmatik im Einklang befinden würde. Diese Erwartung wird nicht erfüllt. Seine Geschichte der lutherischen Dogmatik eröffnet sich mit folgendem Satze: „Noch ehe die lutherische Kirche ein Bekenntniss hatte, empfing sie in Melanchthon's Loci (1521) eine Dogmatik“ (S. 13). Hier ist demnach vor allem Bekenntniss thatsächlich eine Dogmatik vorhanden. Was wird dann aber aus dem Satze: „wo kein Bekenntniss, sind auch keine Dogmen, folglich auch keine Dogmatik“ (S. 4)? Und was aus jenem andern Satze: „Die Theologie hat im Bewusstsein der Kirche ihren Inhalt“ (S. 7)? Zeigte jene Melanchthon'sche Darlegung der praktischen Grundlehren auch eine „mehr bekennende als wissenschaftliche Form“, so ist der Widerspruch, auf den wir aufmerksam machen wollten, damit nicht beseitigt, denn Eines von zweien muss hier der Fall sein: entweder bilden die Loci eine eigentliche Dogmatik, welche allem Bekenntniss vorausgeht, oder die Begriffe Dogmatik und Bekenntniss fallen hier zusammen. In jedem der beiden Fälle geht die Priorität

des kirchlichen Bewusstseins im Verhältniss zur dogmatischen Wissenschaft, worauf Dr. Kahnis so grosses Gewicht legt, verloren, und bei der ersteren Voraussetzung berechtigt uns sogar er selbst zu der Annahme, die Theologie, resp. die Dogmatik sei vielmehr die Voraussetzung des Bewusstseins der Gemeinde, zumal im Jahre 1521 von einer lutherischen Gemeinde noch nicht die Rede sein, und wenn dies auch wäre, ihr jedenfalls kein eigenes „Glaubensbewusstsein“ beigelegt werden konnte, welches einer „wissenschaftlichen Erfassung“ vermittelt der Theologie Melanchthon's bedurft hätte. Sonach gewinnt es denn doch bei Dr. Kahnis selbst den Anschein, als wäre das Bewusstsein der Gemeinde nicht das Prius, sondern vielmehr in seiner Entstehung von der Theologie abhängig. Ja, seine Aufrichtigkeit geht noch weiter, denn, nachdem er die Loci „wesentlich ein Bekenntniss“ genannt, fügt er hinzu: „Es war ja in aller Ordnung, dass zu einer Zeit, wo die Reformation es zu einem Bekenntnisse noch nicht gebracht hatte, die Theologie zuerst den Bekenntnissgrund legen musste“ (S. 16). Wenn es also früher hiess: „Ohne Bekenntniss keine Dogmatik“, heisst es hier vielmehr: „Ohne Dogmatik kein Bekenntniss“; denn es ist hier die dogmatische Theologie welche „zuerst den Bekenntnissgrund legen muss“, und das findet der Verfasser „in aller Ordnung.“ Ebenso gesteht er (S. 14), dass die Dogmatik des 16. Jahrhunderts, mit der Bekenntnissbildung Hand in Hand gehend, einen vorwiegend konfessionellen Charakter hatte. Meint aber Dr. Kahnis seine ursprüngliche Behauptung insofern aufrecht erhalten zu können, als bei Melanchthon die Dogmatik wenigstens mit einem Bekenntniss anfängt und von diesen Anfängen einer bloss bekenntnissmässigen Darlegung gewisser evangelischer Wahrheiten auf den Weg einer theologischen Entwicklung derselben fortgeleitet wurde, so vergisst er, dass hier doch immer nur von einem rein individuellen Bekenntniss die Rede sein kann, während die ursprüngliche Annahme das Vorhandensein eines kirchlichen Bekenntnisses als nothwendiger Voraussetzung aller Dogmatik postulierte.



Im 17. Jahrhundert war dann freilich ein solches kirchliches Bekenntniss längst vorhanden. Wenn aber Dr. Kahnis selbst es als das Wesen der gleichzeitigen Dogmatik hinstellt, dass sie die zu Recht bestehende reine Lehre polemisch und scholastisch zu verarbeiten gesucht habe (S. 14), so hat das wenigstens mit der „Erfassung des Glaubensbewusstseins der Gemeinde“ (S. 8) nicht mehr viel zu thun, und es bleibt nach wie vor fraglich, ob die Begriffsbestimmung einer angeblich historisch-genetischen Dogmatik selbst wohl auf historisch-genetischem Wege gefunden und nicht vielmehr dem philosophischen Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts entnommen wurde. Was der Theologie des 17. Jahrhunderts den Charakter der Scholastik ertheilt ist „die Voraussetzung einer fertigen Glaubenslehre als sicherer, keines Beweises bedürftigen Wahrheit, verbunden mit dem Streben einer rein begrifflichen, rein formalen Durcharbeitung“ (S. 21): gewiss nicht das Merkmal einer „wissenschaftlichen Erfassung des Glaubensbewusstseins der Gemeinde.“ Aber was thut es zur Sache, wenn das 17. Jahrhundert die Theologie nicht im Sinne von Dr. Kahnis aufgefasst hätte? Indessen wenn wir annehmen könnten, die Theologie habe vom Anfang an nur das Bewusstsein der Gemeinde wissenschaftlich zu erfassen oder zu vermitteln gesucht, so liesse sich allenfalls erwarten, in Folge einer natürlichen, d. h. unvermeidlichen Wechselwirkung, sei im Laufe der Jahrhunderte jenes Bewusstsein der Gemeinde allmählich wissenschaftlich-theologisch durchgebildet worden, und mit der jetzt beabsichtigten wissenschaftlichen Vermittelung wäre einfach an dasjenige anzuknüpfen, was in dieser Hinsicht frühere Zeiten geleistet haben. Nun dies im Gegentheil nicht der Fall gewesen ist, resultirt folgende Alternative: entweder ist das von der Theologie während so langer Zeit unberücksichtigt gebliebene Bewusstsein der Gemeinde wesentlich noch dasselbe was es war, als es sich zum ersten Mal in dem Bekenntniss aussprach: dann hat die Theologie des 19. Jahrhunderts das kirchliche Bewusstsein des 16. zu erfassen oder zu vermitteln, was ziemlich schwer

sein dürfte. Oder, was sehr viel wahrscheinlicher ist, das Gemeindebewusstsein hat sich geändert, sowohl in Folge eben jenes theologischen Scholasticismus als auch so mannigfacher, seither eingetretener, den früheren kirchlichen Anschauungen antipathischer Strömungen. Im letzteren Falle wird das gegenwärtige Bewusstsein der Gemeinde sich in den Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts nicht mehr ganz zu Hause finden. So lange nun aber das so sehr modificirte Bewusstsein der Gemeinde der Gegenwart sich nicht in einem neuen Bekenntniss ausgesprochen hat, bleiben die Glaubenslehren der heutigen Kirche uns unbekannt, und würde deshalb der Dogmatik jener Stoff fehlen, der ihr, nach Dr. Kahnis, unentbehrlich ist. Angenommen also, die Theologie unserer Zeit habe ihre Aufgabe nach den Anweisungen von Kahnis zu bemessen, so entsteht, nachdem eine frühere Theologie sich mit dem Bewusstsein der Gemeinde nicht befasst hat, die unangenehme Frage: woraus dieses Bewusstsein in der Gegenwart sich eigentlich ergebe. Aus dem dreihundert Jahre alten Ausdruck eines ehemaligen Bewusstseins? Wer verbürgt uns, dass dieser Ausdruck noch immer dem jetzigen Bewusstsein der Kirche, ja auch nur demjenigen einer einzigen Gemeinde entspricht? Und wie soll ein Bekenntniss, von dem nunmehr Niemand mit Bestimmtheit behaupten kann, dass es in dem actuellen Bewusstsein der Gemeinde wurzelt, selbst den Theologen ein anderes als ein rein historisches Interesse einflößen?

Wenn wir es aber dennoch fortwährend als den geeigneten Stoff und Ausgangspunkt dogmatischer Untersuchungen betrachten, so muss selbstverständlich das Bekenntniss einen dogmatischen Werth haben, der völlig unabhängig ist von der so eben berührten Frage nach dem Maasse, in welchem das gedachte Bekenntniss dem Bewusstsein der Gemeinde etwa noch entspreche. Ein solcher, von dieser Frage unabhängiger Werth kann demselben aber nur unter der Voraussetzung zukommen, dass es göttliche Wahrheit enthalte, und zwar in einer ihr wesentlich adäquaten Form. Denn, wäre die Form nicht

eine adäquate, so könnte das Glaubensbekenntniss (losgelöst noch immer von dem uns ex hypothesi unbekannten Bewusstsein der Gemeinde), uns nicht mehr interessiren als jede andere, göttliche Wahrheit enthaltende Schrift der Vorzeit, bei der es uns doch nicht einfällt, sie zum Ausgangspunkt dogmatischer Ausführungen zu machen. Machen wir in dieser Hinsicht mit dem Glaubensbekenntniss eine Ausnahme, so müssen wir darin wohl mehr oder weniger eine „fertige Glaubenslehre“ erblicken. Allein eine Theologie, die von der Voraussetzung einer fertigen Glaubenslehre ausgeht, heisst nach Dr. Kahnis einfach Scholastik. Mag Dr. Kahnis die Theologie noch so pomphaft als „wissenschaftliches Selbstbewusstsein der Kirche“ proclamiren, wenn er zugleich den Ausdruck dieses „Selbstbewusstseins“ in einem Bekenntnisse findet, von dem niemals nachgewiesen werden kann, ob es dem heutigen Bewusstsein der Gemeinde irgendwie genügt<sup>1)</sup>, so wäre es keineswegs unmöglich, dass er sich schliesslich dazu verurtheilt fände zu einer Theologie zurückzukehren, welche von der Scholastik schwerlich mehr zu unterscheiden wäre. Man halte damit zusammen die Charakteristik der Dogmatik Schleiermacher's: „Was sie faktisch darstellt, ist nicht das Glaubensbewusstsein der evangelischen Kirche, sondern die höchst eigenthümliche Weise, wie sich dasselbe in einer zwar überaus reich angelegten und originellen aber auch sonderthümlichen Persönlichkeit reflectirt hat“ (S. 57). Wenn es nun aber dem Dogmatiker nicht einmal erlaubt

---

1) Dass ein Bekenntniss nur ein ungenügender Ausdruck sein kann für das Bewusstsein eines Theils der Gemeinde, kann ein lutherischer Theologe am allerwenigsten streitig machen. Nach Luther's Tode „spaltete sich die Theologie in zwei Lager, das philippistische und das streng lutherische, bis die Concordienformel dem letztern den Sieg brachte. Aber der Philippismus war noch vorhanden, nicht bloss in Einzelnen, sondern in ganzen Universitäten wie Altorf und Helmstedt.“ So erzählt Dr. Kahnis selbst (S. 25). Wie konnte nun die Concordienformel der Ausdruck des Bewusstseins des philippistischen Theils der lutherischen Gemeinde sein?



sein soll, frei das Glaubensbewusstsein der Gemeinde darzustellen, so wie dieses sich in seiner eigenen, wie auch immer gefärbten, Persönlichkeit reflectirt, so ist er wohl lediglich auf das einmal festgestellte Bekenntniss angewiesen, und von einer solchen Stellung und Aufgabe gilt dann was wir so eben hervorgehoben.

Es ist, wie es scheint, in diesen Prolegomenen mit jener doppelten Aussage „Theologie ist das wissenschaftliche Selbstbewusstsein der Kirche“ und „ohne kirchliches Bekenntniss keine Dogmatik“ ein innerer Widerspruch gegeben, der sich immer mehr fühlbar macht, der Widerspruch zwischen der Auffassung der Theologie als Religionswissenschaft und als wissenschaftliche Bearbeitung einer gegebenen kirchlichen Lehre. Die Folgen dieser unvermittelten Zusammenstellung zweier wesentlich heterogener Anschauungen machen sich bemerklich auch in der Geschichte der lutherischen Dogmatik, womit Dr. Kahnis seine Prolegomena eröffnet (S. 13 fg.). Von vornherein sollte man glauben, eine zu der im Sinne unseres Verfassers aufgefassten Dogmatik wirklich hinüber führende Geschichte der Dogmatik müsse eine derartige sein, dass aus derselben deutlich hervorginge, wie es den verschiedenen aufeinander folgenden Bearbeitungen in der That immer mehr gelungen ist, dem Bewusstsein in der Gemeinde zu seinem wissenschaftlichen Ausdruck zu verhelfen. Die zuletzt kommende Dogmatik könnte in diesem Falle an das bereits Gewonnene anknüpfen und hätte somit nur noch der eigenthümlichen Modification des Bewusstseins der jetzt lebenden Gemeinde Rechnung zu tragen.

Ist nun aber die Geschichte der lutherischen Dogmatik, so wie der Verfasser sie zu geben versucht hat, eine derartige? Für die Beantwortung dieser Frage glauben wir ein Zweifaches hervorheben zu müssen. Einmal dass in der Geschichte der specifisch-lutherischen Dogmatik, von der Melancthonischen an durch die „scholastische“ und die Uebergangsdogmatik hindurch bis zur philosophischen, nicht länger specifisch-lutherischen Dogmatik, keine Spur sich zeigt, von etwaigen Bestrebungen der lutherischen

Dogmatiker, das Bewusstsein der Gemeinde anders als in der krystallisirten Form des Bekenntnisses wissenschaftlich zu erfassen. Die einzige, — wenn auch an sich ziemlich ungenügende — Ausnahme bildet freilich die Dogmatik des Pietismus, insofern sie das fromme Bewusstsein nicht unberücksichtigt liess; allein eben diese Form kann weder was das Verhältniss jener Richtung zu den Bekenntnisschriften, noch was ihr Verhältniss zur Wissenschaft betrifft, als Vertreterin der lutherischen Theologie gelten. Zweitens liegt auf der Hand, dass, als die Dogmatik endlich anfang, das fromme Bewusstsein zu vermitteln, sie schon aufgehört hatte eine lutherische zu sein. Höchstens also könnte hier die Geschichte der lutherischen Dogmatik dazu dienen, uns fortwährend daran zu erinnern, welches das Verfahren der dogmatischen Wissenschaft nicht sein soll. In der That erfahren wir, dass bei den Bestimmungen der lutherischen Scholastik stehen zu bleiben „eine Unmöglichkeit ist, von der sich die gläubige Theologie in dem Grade, in welchem sie der gottgegebenen Ziele unserer Zeit sich bewusst wird, mehr überzeugen wird“ (S. 27); sie ist „ohne Boden in der Gegenwart“ und „ruht auf einem völligen Unvermögen auf des Gegners Standpunkt einzugehen“ (S. 28). Von der nächstfolgenden, der Uebergangsdogmatik heisst es: „der Pietismus vermochte nicht von einem verinnerten Schriftstudium aus die Dogmatik neu zu beleben“ (S. 28). Aber das Gleiche gilt auch von der Richtung von Bengel und Oetinger, welche es unternahmen, der Schrift ohne Vermittelung des Bekenntnisses zu nahen (S. 29). „Die historische Betrachtung welche seit Buddeus und Pfaff in der Behandlung der Kirchenlehre sich geltend gemacht hatte, löste mehr und mehr von der Dogmatik die Kirchenlehre u. s. w., und bald darauf bemerken wir, dass die demonstrative Vermittelung zwischen der persönlichen Ueberzeugung und dem Kirchenglauben . . . mehr und mehr das objective Dogma den Aussprüchen des aufklärenden Verstandes conform machte“ (S. 29). „Der Rationalismus machte die gebildete Vernunft des Zeitalters zur Norm aller religiösen

Wahrheit“ (S. 29). „Der Supranaturalismus von Dogmatikern wie Ammon, Schott, Tzschirner, Bretschneider war in der That nur modificirter Rationalismus“ (S. 30). Bezüglich der Philosophie Hegel's lesen wir: „Es hat kaum historischen Werth, dogmatischen sicher nicht, auf die verschiedenen Auffassungen einzugehen, welche die christlichen Dogmen innerhalb dieser Schule erfuhren“ (S. 68). Endlich kommen wir zu Schleiermacher's Glaubenslehre (S. 70 fg.), die freilich das „Bewusstsein“ zu Rathe zieht, die aber nicht mehr als eine lutherische Dogmatik bezeichnet werden darf.

Dass wir über die Bedeutung dieser, seiner Glaubenslehre einverleibten Geschichte der Dogmatik im Ungewissen bleiben müssen, scheint mir in einem Werke, wie das vorliegende, welches vom Anfang bis zu Ende dogmatisch sein soll, einen nicht unerheblichen Fehler zu bezeichnen.

## § 2. Die Religion als Bewusstsein.

Dem Abschnitte über die Geschichte der lutherischen Dogmatik reiht sich ein Abschnitt über die Religion an. Hinsichtlich des Wesens derselben erfahren wir, sie sei das Verhältniss des Menschen zu Gott, eine Thatsache des Lebens, deren Allgemeinheit nur aus dem Wesen des menschlichen Geistes erklärt werden könne (S. 105). Eigentlich wird hier die Religion im objectiven Sinne genommen, nämlich als das thatsächliche Verhältniss zu Gott. Ein Verhältniss existirt — und deshalb nennen wir es objectiv — ganz unabhängig davon, ob man sich des Verhältnisses bewusst sei oder nicht. Darum heisst es „ein aus der Natur des Menschen mit Nothwendigkeit hervorgehendes Lebenselement“ (S. 105). Gleichwohl spricht der Verfasser eben in dieser Beziehung von „subjectiver Religion“ und hat auch in der That offenbar nicht sowohl an das Verhältniss selbst, als vielmehr an das Bewusstsein um dieses Verhältniss gedacht, wie er denn auch sagt: „Die Religion des Einzelnen kann nur aus einem unmittelbaren Bewusstsein erklärt werden“ (S. 106). Dr. Kahnis

hat also sagen wollen, die Allgemeinheit, das überall Vorhandensein dieses Bewusstseins sei nur „aus der Natur des Menschen“ herzuleiten. „Es ist ein unumstössliches Axiom der Erfahrung, dass wie in jedem Menschen ein Organ für Religion, so unter allen Völkern positive Gestalten der Religion sich finden. Die Religion ist ein in der Menschheit allgemein und nothwendig waltendes Le-  
benselement“ (S. 101).

Wenn man es nun gelten lässt, allen Menschen komme ein solches Bewusstsein zu, so ist dennoch nicht abzusehen warum „die Natur des Menschen“, wofür die erste Ausgabe lieber „Wesen des menschlichen Geistes“ sagte, als der einzige Erklärungsgrund dieser Erscheinung zu betrachten sei. Man muss selbstverständlich auch noch die äusseren Einflüsse in Anschlag bringen, unter deren fortwirkendem, nachhaltigem und stetigem Einflusse dieses Wesen sich gestaltet hat. An sich würde es ja erlaubt sein, sich dieses Wesen in einer ganz anderen Welt oder auch mit ganz andern Sinnesorganen begabt vorzustellen, ohne dass es selbst deshalb aufhören müsste, dasselbe zu sein. Allein dieses Wesen würde dann ganz andere Einflüsse empfunden haben, und a priori lässt sich nicht entscheiden, ob das Gesammtergebniss jenes Wesens und jener ex hypothesi ganz anders gearteten Einflüsse noch immer das Bewusstsein um das Verhältniss zu Gott oder vielmehr (denn so müsste man eigentlich sagen) um sein so oder anders bestimmtes Verhältniss zu diesem oder jenem Gott sein würde. Man denke sich den Menschen in einer chaotischen Welt oder auch in einer harmonischen, die ihm aber nicht sinnlich wahrnehmbar wäre, wer verbürgt uns denn noch, dass ein religiöses Bewusstsein allein aus der Natur des menschlichen Geistes hervorgegangen wäre? Unter allen Umständen ist es misslich, von der Religion als „Thatsache des Lebens“ (S. 98) und „aus der Natur des Menschen mit Nothwendigkeit hervorgehendem Lebens-  
element“ (S. 105) zu sprechen, wenn man sich doch zugleich gestehen muss, wie schwer es sein würde, den genauen Inhalt solcher Begriffe anzugeben, zumal da die



Verhältnisse unter denen die Menschen aufwachsen so durchaus verschieden sind, und, worauf es hier vor Allem ankommt, sich in der Zukunft bedeutend anders gestalten können. Denn dieses letztere ist bei dieser Frage das Wichtigste. Wenn man das religiöse Bewusstsein als ein der „Natur des Menschen“ integrierend eigenthümliches nachzuweisen versucht, glaubt man oft sich mit dem historischen Nachweis begnügen zu können, dass die Religion noch bei keinem einzigen Volke gefehlt habe. Dürfte man in der That sich mit diesem Nachweis zufrieden geben, so würde die so eben von uns empfohlene Analyse des menschlichen Wesens, derzufolge dieses Wesen nach der Richtung der ursprünglichen Anlage des Menschen und der darauf einwirkenden Einflüsse auseinandergeht, nicht von grosser Bedeutung sein, weil man immerhin behaupten könnte, die Verschiedenheit jener Einflüsse habe sich für dasjenige, was die Natur des Menschen schliesslich in Beziehung auf das religiöse Bewusstsein geworden ist, ziemlich ausgeglichen. Aber um zu wissen, was das Wesen des Menschen als ein einfaches, unmittelbares, unwandelbares in sich schliesst, müsste man nicht blos der Vergangenheit, sondern auch einer möglichen Zukunft Rechnung tragen können. Wenn wir uns auch berechtigt fühlen das Durchschnittswesen des Menschen, so wie es sich bis jetzt bei aller Verschiedenheit der Einflüsse gebildet hat, zu bestimmen, so dürfen wir uns nicht verleiten lassen, damit als mit einem unveränderlichen Quantum weiter zu rechnen. In diesem Quantum ist nur die eine Grösse, nämlich eine gewisse Naturanlage, unveränderlich, die zweite Grösse aber, die Gesamtwirkung der äussern, mit voraus unberechenbarem Einflüsse, eine immerhin möglicherweise veränderliche. Unter jenen Einflüssen nimmt der Culturzustand eine hervorragende Stelle ein. Wer kann uns dafür bürgen, dass eine wesentliche Abänderung dieses einen Factors jenes Gesamtergebniss, welches wir oft vornehmlich als „Natur des Menschen“ bezeichnen, nicht zu einem ganz verschiedenen machen wird, gegenüber demjenigen was es bis jetzt war? Heutzutage fehlt es ja

nicht an Stimmen, welche eine solche Abänderung, z. B. von der immermehr verbreiteten Auffassung der Natur als eines gesetzmässigen und zwar mechanisch eingerichteten Ganzen erwarten. Wenn dies der Fall wäre, was würde es uns da helfen, auf Grund einer alsdann für immer abgeschlossenen Vergangenheit noch immer von einer angeblichen „Natur des Menschen“ zu reden? Der Einzelne würde dann eben antworten: Meine Natur weiss nichts davon. Die Theologen sollten sich allmählich daran erinnern, dass sie gleichzeitig mit einer Wissenschaft leben, welche immer weniger geneigt ist den objectiven Unterschied der Arten gelten zu lassen. Wer nämlich die Existenz eines unwandelbaren Wesens in dem hier beschriebenen Sinne behauptet und weiss was er sagt, hält damit die Objectivität eben jenes Unterschiedes aufrecht. Sind dagegen die Gattungen nicht scharf gegeneinander abgegrenzt, fliessen sie ineinander über, so kann von einem unveränderlichen Typus jeder einzelnen Gattung nicht mehr die Rede sein. Es liegt mir durchaus fern, die gedachte naturwissenschaftliche Ansicht als eine unbestreitbare zur Anerkennung bringen zu wollen; der methodologischen Anlage dieses Aufsatzes gemäss habe ich nur an die unabweisbare Forderung erinnern wollen, die das Wesen des Menschen mitbestimmenden Einflüsse in Anschlag zu bringen, und ihre mögliche Wirkung in der Zukunft zu berücksichtigen, ehe wir von diesem Wesen als von einem genau bekannten Datum auszugehen wagen. Wenn wir wahrnehmen, dass „ein Lebelement“ überall erscheint, wo Menschen ein menschliches Leben führen, so ist der einzige Schluss, zu dem wir uns berechtigt fühlen, dieser, dass sie wohl ihren letzten Grund haben wird in der menschlichen Natur so wie diese sich unter den bisherigen Einflüssen gestaltet hat, so wie sie kraft der Einwirkung jener Einflüsse geworden ist. Wir sind deshalb aber noch lange nicht berechtigt, von der menschlichen Natur überhaupt etwas auszusagen, sollten vielmehr vorher lieber demjenigen mehr Rechnung tragen, was man mit Recht Ideenassociation genannt hat. Wenn

wir zwei Vorstellungen immer mit einander verbunden gesehen haben, verfallen wir einer fast unüberwindlichen Geneigtheit, die beiden als unzertrennlich zu betrachten. In Folge dessen kommen wir sehr leicht dazu, nachdem wir Jahrhunderte lang und unter den meisten Völkern das menschliche Bewusstsein in Verbindung mit dem religiösen Bewusstsein wahrgenommen haben, das letztere als ein in der Natur des ersteren begründetes zu betrachten. Es kann sehr wohl sein, dass man damit ganz Recht habe; allein der Dogmatiker wird sein Recht dazu noch auf eine andere Weise darzuthun haben als durch apodiktische Sätze. Wenigstens sind es nicht solche Sätze, welche uns vor jener, das Verhältniss des Menschen zur Religion betreffenden, unheimlichen Möglichkeit schützen werden. Es handelt sich übrigens hier keineswegs um die Frage, ob die Religion zum Wesen des Menschen gehört, sondern lediglich um die Art und Weise, in der diese Frage von der heutigen Dogmatik untersucht oder vielmehr nicht untersucht wird.

Dr. Kahnis insonderheit scheint mir um so weniger das Recht zu haben, von der Voraussetzung eines unveränderlichen Wesens des Menschen auszugehen, als dies religiöse Bewusstsein ihm keineswegs ein unmittelbares sein kann, wenn er es auch (S. 98) so nennt und insonderheit den Glauben, welcher als erstes Moment im religiösen Verhältniss in Betracht kommen soll, beschreibt als „das unmittelbare Bewusstsein von Gott“, als „eine Ueberzeugung, also ein Act des Wissens, welche auf einem unmittelbaren Lebenszuge ruht, also auf Gefühl, und mit Hingabe verbunden ist“ (S. 99). „Die Religion des Einzelnen kann nur aus einem unmittelbaren Bewusstsein erklärt werden, welches das Fühlen, das Wissen und das Wollen als Elemente in sich trägt. Das aber ist der Glaube“ (S. 106). „Ist die Religion ein auf einem Urgefühl der Menschheit ruhendes Wissen, so bot sich von selbst der Begriff des Glaubens“ (S. 105).

Es liegt dieser, mir nicht ganz klaren Orakelsprache, so weit ich sie verstehe, eine sehr eigenthümliche Psychologie

zu Grunde, der zu Folge der menschliche Geist ein Wissen, und sogar das höchste, das „Wissen von Gott“ aus seiner eigenen Natur, aus einem „Urgefühl“ derselben entspringen sieht. Wir scheinen hier also, statt eines unmittelbaren Bewusstseins, ein unmittelbares Wissen von Gott zu haben, und dieses Wissen scheint bereits ein ziemlich vollständiges zu sein, denn es ist damit sofort eine Hingabe an Gott verbunden, während es doch feststeht, dass ich mich nur dem hingeben kann, den ich wenigstens von einer gewissen Seite her genau kenne.

Es ist jedenfalls zu bedauern, dass Dr. Kahnis sich in einem dogmatischen Werke und gerade bei der Behandlung dieses Gegenstandes vorzugsweise der poetischen Sprache bedient hat. Seine Definitionen von Religion und Glaube sind um nichts klarer, als die Rhetorik, womit er sie zusammen mit Sprache, Sitte, Recht, Staat, Kunst und Wissenschaft „Lebensgeister der Menschheit“ nennt (S. 105). Sollen wir jenes unmittelbare Wissen von Gott nach Analogie der *Idea innata* auffassen? Und ist der Inhalt dieser *Idea innata* der Begriff einer uns weit überlegenen, zugleich aber unsere Hingabe hervorlockenden Macht? Von allem diesem erfahren wir nichts. Und noch weniger wird uns gesagt, mit welchem Rechte Religion und Glauben bald als Wechselbegriffe auftreten, bald dagegen es wieder heissen kann: „Dies (nämlich das religiöse) Verhältniss hat(!) drei Momente, die sich wie Wurzel, Stamm und Krone verhalten, nämlich Glaube, Gemeinschaft mit Gott und Religionsgesellschaft“ (S. 98 fg.). Wie die Religion, die selbst ein „Element“ ist (S. 101), im Besitze von drei „Momenten“, so befindet sich der Glaube seinerseits wieder im Besitze von drei „Elementen“, welche da heissen: „die dem wissenden Geiste angehörige Ueberzeugung“, „der dem Gefühl angehörnde Lebensgrund“, „die Willenshingabe“ (S. 106). Uebrigens scheint das zweite „Element“ zugleich auch wieder mit dem zweiten „Moment“ zusammenzufallen; denn dieses heisst „der Lebensgrund“ für das dritte. Zudem muss man wissen, dass dasselbe Gefühl, welchem der „Lebensgrund“ angehört, auch wieder



„Lebensgebiet“ und „Lebensform der Religion“ zu heissen verdient (S. 104).

Bei allem Bestreben dem Verfasser Recht widerfahren zu lassen, scheint es nicht möglich seine Bestimmungen über den Begriff der Religion zur Einheit zu bringen. Religion soll sein ein „unmittelbares Leben“ (S. 104) einerseits; andererseits aber hat sie eine „Lebenswurzel“, welche in erster Linie „dem wissenden Geist angehört“ (S. 98 fg. 106 fg.). Freilich soll dieses „Wissen“ wieder „auf einem unmittelbaren Lebenszuge ruhen“ (S. 99. 107 fg.). Allerdings ist das Wissen hier jedenfalls ein abgeleitetes, aus Reflexion über die möglichen Objecte jenes Zuges entstandenes. Unmittelbar kann der Gläubige nur wissen, dass er irgendwo hingezogen wird. Allein wenn die Religion angeblich unmittelbares Leben ist, kann ein Abgeleitetes nicht zu ihrer Wurzel gehören.

Das Wort unmittelbar, das in andern Wissenschaften immer weniger zur Anwendung kommt, ist in der Theologie immer noch ein sehr beliebtes. Für sie gibt es, wie es scheint, ein unmittelbares Wissen, ein unmittelbares Gefühl, ein unmittelbares Bewusstsein, ein unmittelbares Leben, kurz, so ziemlich Alles scheint gelegentlich den Charakter der Unmittelbarkeit annehmen und aufweisen zu können. Ich gestehe, dass ich für die Reize der Unmittelbarkeit weniger empfindlich bin, und in dem Schwärmen für diese Eigenschaft kaum etwas anderes als ein in die Psychologie und von ihr aus in die Dogmatik übergegangener Rest der Rousseau'schen Abgötterei mit dem uncultivirten Urzustande des Menschen erblicken kann. Es sieht wirklich aus, als ob ein Gefühl u. s. w. um so schöner, um so zuverlässiger und authentischer wäre, je mehr es ein unmittelbares ist. Aus welchem Grunde sollte dem so sein? Dem protestantischen Theologen gegenüber, der die Schrift als einzige Norm der Wahrheit erkennt, dürfte man schon eine Bibelstelle wie Römerbrief 1, 19. 20 als dieser ganzen Auffassung weniger günstig geltend machen: *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ (τοῦ Θεοῦ) ... τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται*. Diese viel nüchternere Vorstellung

des Apostels scheint auch wissenschaftlich eine weit besser begründete zu sein; ihr zufolge wäre das religiöse Bewusstsein ein bei dem Anblick der Schöpfung gewordenen, ein aus Erfahrungen des Weltbewusstseins und sonstigen Gefühlen zusammengesetztes; ein Verbundensein jener Gefühle mit der durch eine gewisse Betrachtung der Natur geweckten Vorstellung einer höheren in der Natur sich offenbarenden Macht, kurz alles eher als ein unmittelbares oder irgendwie aus dem unbekannten Wesen des Menschen entspringendes.

Dr. Kahnis lehnt sich bei der ganzen Confusion, die wir rügen, zugestandenermassen an die, freilich viel klarer hingestellte, Religionslehre Schleiermacher's an (S. 98. 104 fg.). Uns aber scheint es wirklich einmal an der Zeit mit dieser Tradition insofern zu brechen, als dem wahrhaft unverständlichen Gerede von der Unmittelbarkeit ein Ziel gesetzt werden muss. Ein unmittelbares religiöses Bewusstsein ist einfach eine *Contradictio in adjecto*.<sup>1)</sup> Denn ein religiöses Bewusstsein kann nur ein von der Idee eines Gottes berührtes, modificirtes Selbstbewusstsein sein; das religiöse Bewusstsein, — darin müssen wir Dr. Kahnis (S. 118) völlig beistimmen, — setzt deshalb das Vorhandensein einer gewissen Idee von Gott voraus, wobei es ganz gleichgültig bleibe, ob man diese Idee intuitiv oder auf dem Wege der Reflexion entstehen lässt. Am widerspruchsvollsten wäre es aber, von einem absoluten

---

1) Ich muss noch einmal hervorheben, dass ein unmittelbares Gottesbewusstsein die Identität dieses Bewusstseins bei allen Menschen und Völkern zur nothwendigen Folge haben musste. Es gibt nur Einen Gott; directe Wahrnehmung Gottes musste also zu immer derselben Vorstellung führen. Wenn die Vorstellungen von Gott dennoch sehr verschieden sind, müssen sie den Einfluss eines verschiedenartigen, aber immer trübenden Mediums erleiden. Allein was wird bei der Annahme eines solchen Mediums aus dem unmittelbaren Gottesbewusstsein? Will man aus dieser Argumentation folgern, es finde denn auch niemals eine direkte Wahrnehmung der Welt statt, weil unsere Vorstellung von der Welt auch nicht immer dieselbe ist, so erkläre ich von vornherein diese Folgerung für eine vollkommen berechnete.

Abhängigkeitsgefühl als von einem unmittelbaren Bewusstsein zu reden, weil jenes Gefühl sicherlich erst in Folge einer eingehenden Untersuchung desselben als ein absolutes bezeichnet werden könnte. Hier stimmen wir sogar mit Dr. Kahnis selbst überein, welcher gegen Schleiermacher erklärt, ein absolutes Abhängigkeitsgefühl sich nicht vorstellig machen zu können ohne die Concurrenz eines sehr bestimmten Wissens über die Art der Abhängigkeitsverhältnisse zuzulassen (S. 82). Aber schon die Abhängigkeit überhaupt könnte nicht zu unserm Bewusstsein gelangen, ohne dass wir wenigstens davon in Kenntniss gesetzt sind, dass es überhaupt Etwas gibt, von dem wir uns abhängig fühlen könnten. Angenommen selbst, dass wir unmittelbar unsere Unfähigkeit, über uns selbst in jeder Hinsicht zu bestimmen, empfinden könnten: ehe wir diese Unfähigkeit als Abhängigkeit deuten können, müssen wir schon über die möglichen Ursachen jener Unfähigkeit nachgedacht haben. Abhängigkeit ist ein Causalbegriff. Vorausgesetzt, der Begriff einer Ursache überhaupt hätte sich in meinem Geist noch nicht eingebürgert, wie sollte es mir denn einfallen, jene Unfähigkeit nicht bloss als eine Thatsache wahrzunehmen, sondern diese Thatsache auch zu etwas Anderem in ein Verhältniss der Abhängigkeit zu setzen, oder sie als eine in diesem Verhältniss sich bereits befindliche zu deuten und mir derselben in dieser Form bewusst zu werden? Ist nun aber selbst das reine Selbstbewusstsein kein unmittelbares, wie sollte gar irgend eine Modification dieses Selbstbewusstseins den Charakter der Unmittelbarkeit aufweisen?

Es beruht auf einer optischen Täuschung, wenn wir irgend einem Bewusstsein Unmittelbarkeit beilegen; wir haben nämlich den Inhalt eines bestimmten Bewusstseins zu lange als wenigstens scheinbar constant wahrgenommen, als dass wir glauben könnten, es habe irgend einmal diesen seinen Inhalt noch nicht gehabt, was gleichwohl selbstverständlich der Fall sein muss, weil jener Inhalt erfahrungsmässig entstanden ist. Wir sind so sehr daran gewöhnt, dass der Mensch Erscheinungen auf eine Ursache, und

selbst dass er sämtliche Naturerscheinungen auf eine übernatürliche Ursache beziehe, dass wir vollständig vergessen, welche eine lange Entwicklung und Erziehung jener Gewohnheit vorausgegangen sein muss. In dieser Hinsicht benehmen wir uns in der Theologie wirklich in ganz naiver Weise. Wenn es erlaubt ist, den Fortschritt der heutigen Wissenschaft dahin zu bezeichnen, dass ihr die Vermittelung des angeblich Unmittelbaren immermehr gelingt, so hätte man zugleich erklärt, weshalb die Theologie und namentlich die Dogmatik noch so vielfach stationär bleibe.

### § 3. Die Beweise für das Dasein Gottes.

Jener Glaube, der mit der Religion unmittelbar gegeben ist, genügt unserm Dogmatiker nicht. Er entspricht nur dem, was die alte Dogmatik *notitia dei insita* nennt, ist aber „der Vermittelung durch die Vernunft bedürftig“, d. h. muss sich durch *notitia dei acquisita* ergänzen und bewähren (S. 319). „Im Wesen der Religion liegt noch nicht die Wahrheit derselben.“ „Der Inhalt, welchen sich der religiöse Glaube gibt, kann ein gar mannigfaltiger sein, bedarf somit der Vernunftprüfung.“ „Das Organ der Wahrheit im Menschen ist die Vernunft. Sie ist im weiteren Sinne das auf die Wahrheit gerichtete Erkenntnisvermögen, im engeren das Vermögen der Ideen“ (S. 99. 109). Aber auch mit der Vernunft allein kann der Verfasser nicht fertig werden. Wenn er die Wahrheit der Religion beweisen soll, so braucht er dazu die Philosophie, welche „auf dem Boden der Wissenschaft berechtigt ist, über das Wahrheitsrecht der Religion zu entscheiden“ (S. 99. 110). Sie zerfällt in Formal- und Realphilosophie. „Die Wissenschaft von dem formalen Verstandeswissen ist die Logik, die von dem formalen Vernunftwissen die Metaphysik“ (S. 114). Der Kategorienlehre auf der einen entspricht die Ontologie auf der anderen Seite (S. 115 fg.). In ihrer Eigenschaft als Ontologie liefert die Metaphysik den ontologischen Beweis (S. 116), und damit stehen wir vor der wissenschaftlichen Lehre von Gott.



Man sieht, wie diese Ausführung von mehreren psychologischen und philosophischen Voraussetzungen ausgeht, als wären dies allgemein anerkannte Sätze, während sie in der That nur einer einzigen, heut zu Tage vielfach bestrittenen, Schule angehören. Wenn ein Schriftsteller Ernst machen will mit den Beweisen, die er für die Wahrheit der Religion aufzubieten sich bemüht, so muss er selbstverständlich nicht nur dafür Sorge tragen, dass diese Beweise an und für sich in formeller Beziehung untadelhaft sind, sondern auch dafür, dass die allgemeinen Grundbegriffe, in denen seine Beweise wurzeln, der angestrebten wissenschaftlichen Rechtfertigung wenigstens nicht gänzlich entbehren. Bei dem heutigen Stand der hier einschlagenden Fragen ist es schwerlich erlaubt, ohne weiteres von solchen psychologischen und philosophischen Annahmen auszugehen, welche so vielen Denkern unserer Zeit vollständig illusorisch erscheinen müssen. Auch hier braucht unsere Kritik keine Partei zu ergreifen, sie kann sich auf den Nachweis desjenigen beschränken, was in methodologischer Hinsicht vom Verfasser versäumt worden ist.

Wir beginnen mit dem Nachweis eines Widerspruchs im Sprachgebrauch des Verfassers. Die Philosophie nennt er einfach „die Wissenschaft des Seins“ (S. 99). Auf Griechisch heisst das so viel als Ontologie. Wie kann dann aber, wenn schon die ganze Philosophie Ontologie ist, eine Unterabtheilung einer der zwei Hauptabtheilungen der Philosophie, nämlich der Metaphysik, wiederum die Ontologie sein?

Und, was ist denn „das Sein?“ Eine Verstandesabstraction. Wir können uns von diesem Sein keinen Begriff bilden, eben weil wir nicht wissen, welchen Inhalt jenem Begriff zu geben. So lange man das Sein noch als eine Eigenschaft fassen konnte, dürfte es erlaubt erscheinen, von allen Eigenschaften mit Ausnahme dieser zu abstrahiren, sodann diese als das Allem Seienden Gemeinsame zu betrachten und als Solches zum Gegenstand der Philosophie zu erheben. Kant hat aber für alle Zeiten nachgewiesen, dass das Sein keine Eigenschaft ist.

An die Definition der Philosophie als der Wissenschaft vom Sein schloss sich in der ersten Auflage die Definition der Wahrheit als „Einheit von Sein und Begriff“ (S. 136). Das „Streben kürzer zu sein“ hat nach der Vorrede (S. IV) zur zweiten den Wegfall mancher Ausführungen veranlasst, von denen wir wohl annehmen dürfen, dass sie dem Verfasser selbstverständlich scheinen. Dahin scheint, da er keinerlei Definition von Wahrheit mehr für nöthig erachtet, die Auffassung dieses Begriffes in dem Sinne jener grossartigen philosophischen Systeme gerechnet werden zu müssen, welchen die Annahme einer solchen Einheit zu Grunde liegt. Dieser Voraussetzung zufolge fielen die Gesetze des Weltprocesses mit denen des Denkprocesses des menschlichen Geistes völlig zusammen. Nun stehen wir aber hier anerkanntermassen nur vor einer grossartigen Hypothese, welche zu dem Behufe aufgestellt wurde, eine aprioristische Erkenntniss der Welt zu ermöglichen oder vielmehr plausibel zu machen. Angenommen selbst, diese Hypothese sei für die eine oder die andere Wissenschaft, namentlich für das Studium der Geschichte, nicht unfruchtbar gewesen, so wird doch ein solcher, im Vergleich zu dem, was die Hypothese ursprünglich zu leisten versprach, immerhin nur partieller Erfolg, welchem dafür auf naturwissenschaftlichem Gebiete ein um so grösseres Fiasko entsprach, niemals zu dem Range eines endgültigen Beweises für ihre Richtigkeit erhoben werden können. So lange aber die Einheit von Denken und Sein nur eine hypothetische ist, folglich auch die Möglichkeit einer solchen Einheit, hilft es wenig, die Wahrheit überhaupt eben in dieser Einheit zu suchen. Die Definition von Wahrheit soll selbst etwas über allem Zweifel Erhabenes sein. Nach der gegebenen heisst jedes Denken Wahrheit, das sich zu dem Sein in einem Verhältniss befindet, von dem es völlig ungewiss ist ob es sich jemals darin befinden kann. Wäre diese Definition die richtige, so müsste sie zur vollkommenen Skepsis führen, da nichts uns die Möglichkeit verbürgt, die Wahrheit im Sinne des Verfassers zu erreichen, oder wenn wir sie

auch zufällig erreicht hätten, uns mit guten Gründen davon zu überzeugen.

Auch in der zweiten Auflage begegnet der Verfasser der Frage, „ob der Mensch von seinem Denken auf das reale Sein schliessen dürfe“, und meint: „diese Frage muss bejaht werden, nur mit der Beschränkung, dass das menschliche Erkennen dem objectiven Sein nicht adäquat ist. Sonach scheint die Wahrheit nach Kahnis nicht sowohl in der Einheit, als vielmehr in der, wenigstens relativen, Uebereinstimmung von Sein und Begriff zu liegen, so dass nur der ungenaue Sprachgebrauch der ersten Auflage zu beanspruchen wäre. Gleichwohl müssten wir, ehe wir dieser Definition beitreten könnten, doch wohl Sein und Begriff erst mit einander vergleichen können. Dies würde aber die Möglichkeit voraussetzen, das Sein unabhängig von allem und jedem Begriff zu erkennen. Von welcher Seite aus man die Sache nun auch betrachtet, diese Möglichkeit ist nicht vorhanden: unserer Vernunft wird das Sein niemals anders als in der Form des Begriffes, zugänglich sein. Man braucht dies aber nicht einmal zuzugeben. Man behaupte vielmehr, das Sein lasse sich unabhängig von allem und jedem Begriffe erkennen (obgleich ich nicht verstehe was dies heissen soll), so steht doch jedenfalls fest, dass man nur Gleichartiges mit einander vergleichen kann. Wie können nun aber Sein und Begriff gleichartig sein? Nur wenn man unwillkürlich das Sein zuvor in den Begriff umgesetzt hat. Folglich ist die Definition von Wahrheit als Uebereinstimmung von Sein und Begriff ohne allen Nutzen, da es Niemanden gegeben werden kann, über das wirkliche Vorhandensein einer solchen Uebereinstimmung zu entscheiden und Wahrheit demnach das ewig Problematische heissen müsste.

Wir gehen über zu der Definition von der Vernunft. Dr. Kahnis nennt Vernunft „das auf die Wahrheit gerichtete Erkenntnissvermögen“ (2. Aufl. I. S. 109). Nachdem wir nun aber gesehen, dass wir von ihm nicht mit Sicherheit erfahren können was wir unter Wahrheit zu verstehen haben, bringt selbstverständlich diese Definition:

uns nicht viel weiter; wir wissen nunmehr nämlich nicht, worauf wir unser Erkenntnisvermögen zu richten haben, um es zur Vernunft erheben zu können. Und wenn wir auch seine Definition von der Wahrheit gelten liessen, was würde es uns helfen? Ich soll also mein Erkenntnisvermögen auf die Einheit, oder auf die Uebereinstimmung von Sein und Begriff hinrichten! Der Verfasser möge es mir verzeihen, ich weiss wirklich nicht, wie ich es anfangen soll! Diese meine persönliche Unfähigkeit würde ich aber schmerzhafter empfinden, wenn ich mir irgend Jemand vorstellig machen könnte, der im Stande wäre, Etwas zu richten auf solches, was er noch gar nicht kennt, resp. sein Erkenntnisvermögen nach einer ihm völlig unbekannten Richtung in Thätigkeit zu setzen. Entweder ist die Vernunft wirklich „das Organ der Wahrheit im Menschen“ (S. 99), d. h. das Mittel zur Wahrheit zu gelangen, in welchem Falle sie sich nicht von vornherein auf die noch nicht aufgefundene Wahrheit richten kann; oder sie richtet sich auf die Wahrheit, dann kennen wir diese aber auch schon ohne Zuthun der Vernunft. Einer von unserem Verfasser lediglich ignorirten Schule zufolge ist Wahrheit im Allgemeinen jeder ungetrübte Ausdruck einer Empfindung, insbesondere Alles was aus demselben abgeleitet wird nach dem Geiste der Methode jener Wissenschaften, bezüglich welcher es sich schon praktisch (nämlich dadurch dass sie mit gutem Erfolge haben voraussagen können was unter gegebenen Bedingungen geschehen würde) herausgestellt hat, dass sie den richtigen Weg wandeln. Das klassische, noch zu wenig bekannte, jedenfalls nicht nach der deutschen Uebersetzung zu beurtheilende Werk John Stuart Mill's (*A system of inductive Logic*) hat, indem es die baconische Einseitigkeit überwindet, trefflich dargethan, wie jene Methode auch auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften ihre Anwendung finden kann und soll. Die Vernunft hiesse dann einfach das im Sinne jener auf's Allseitigste verstandenen Methode geschulte und geübte Erkenntnisvermögen.

Unserem Verfasser dagegen ist die Vernunft „das



Vermögen des Absoluten“ (S. 116). Wie so? Weil auf ihrem Gebiete das absolute Sein den Kategorien des Verstandes entspricht. Dieser bewegt sich in Begriffen, jene in Ideen. Auf beiden Gebieten gilt wenigstens annähernd der Schluss vom Denken auf das Sein. Diese Lehre, welche ganz zu dem oben entwickelten Begriff der Wahrheit passt, setzt ein Vierfaches: 1) auch das ideelle Sein sei unserm Erkenntnisvermögen zugänglich; 2) dieses ideelle Sein entwickle sich nach einer demselben innewohnenden Dialektik; 3) die Gesetze dieser Dialektik entsprechen genau den Ideen und Grundbegriffen des denkenden Geistes; 4) diese Ideen und Grundbegriffe seien dem denkenden Geiste immanent. Jenen vier Sätzen stellt eine andere philosophische Anschauung, vor der Hand mit gleichem Rechte, zwei andere gegenüber: 1) Unsere Vorstellungen bilden den einzigen Urstoff unseres Denkens (vom Sein, von dem Dinge an sich, wissen wir nichts; womit Satz 2 und 3 von selbst im Wegfall kommen); 2) die Grundbegriffe des denkenden Geistes seien diesem nicht immanent, sondern er habe sie sich durch Erfahrung aneignen müssen, wobei principiell die Möglichkeit nicht geläugnet wird, dieselben könnten ihm auf dem Wege der Erfahrung auch wieder geraubt werden.<sup>1)</sup>

Was meines Bedünkens den Verfasser um so mehr hätte nöthigen sollen, dergleichen entgegengesetzte Anschauungen nicht unberücksichtigt zu lassen, ist einmal im Allgemeinen der apologetische Zweck, den jede Dogmatik, welche nicht wie die Schleiermacher'sche lediglich Beschreibung des frommen Bewusstseins sein will, unwillkürlich mit sich bringt, sodann der Umstand, dass Dr. Kahnis seinen ersten Beweis für das Dasein Gottes auf die eben erwähnte Auffassung der Metaphysik zu gründen versucht. Wenn diese Auffassung eine nicht gerechtfertigte ist, so schwebt auch der Beweis in der Luft.

1) Man vergleiche vor Allem J. S. Mill's Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, und die darin angeführten sei es mit ihm übereinstimmenden oder gegnerischerseits veröffentlichten Schriften.

Wir wollen denselben aber jetzt nach seinen eigenen Voraussetzungen beurtheilen (ehe wir diese Voraussetzungen selbst kritisiren), wozu wir uns um so eher veranlasst fühlen als Dr. Kahnis sich offenbar bestrebt hat, dem ontologischen Beweise eine neue Form zu verleihen. Die Nothwendigkeit einer neuen Form hat er aber nicht darthun können, ohne dabei eigenthümliche Concessionen zu machen, die uns nicht entgehen dürfen. „Was jeder denkende Mensch bezeugen muss und die Geschichte der Menschheit überhaupt, insonderheit der Religion und Philosophie beweist, ist, dass in der Vernunft mit Nothwendigkeit die Idee eines absoluten Wesens, welches unabhängig von ihr existirt, liegt. Daraus folgt allerdings nicht, dass dies Wesen existirt. Vom gedachten Sein gilt kein Schluss auf das reale Sein.“ Nachdem wir solches schwarz auf weiss gelesen (S. 119), erwarten wir allerdings kaum noch, bei dem Schreiber dieser Worte dem Muthe zu begegnen, sich an einer neuen Construction des vielfach versuchten und immer misslungenen ontologischen Argumentes heranzumachen. Aber sein Eingeständniss war ja keineswegs Folgerung früher aufgestellter Grundsätze. Nur drei Seiten vorher war, wie schon gezeigt, die Frage, ob der Schluss vom Denken auf das reale Sein gelte, im Grundsätze bejaht und an diese Bejahung sofort die ganz folgerichtige, das Resultat unserer ganzen Untersuchung eigentlich schon in nuce enthaltende Bemerkung geknüpft worden: „der Schluss von der Idee eines absoluten Wesens auf das Sein desselben heisst der ontologische Beweis“ (S. 116).

Welch eine seltsame Logik! Man ist lutherischer Dogmatiker; man hat die „Wahrheit der Religion“, resp. das Dasein Gottes zu beweisen; man wählt dazu in erster Linie ein ontologisches Argument aus; dieses Argument entlehnt man einer Metaphysik, welche allerdings direct darauf hinführt. Eben noch findet man die Verwerfung des Ontologiums durch Kant begreiflich, sofern eben seine Grundvoraussetzung die Verneinung jener Frage gewesen sei, welche vielmehr bejaht werden müsse (vgl. S. 116 mit

S. 119) — und nun! Man hat sich angeschickt zum Löwensprunge, aber man findet es jetzt besser, den Sprung zu unterlassen, um an den Punkt, den man gern erreichen möchte, auf einem seltsamen Umwege heranzuschleichen!

Wir haben nunmehr zu untersuchen, wie Dr. Kahn is das ontologische Argument modifizirt hat. Aber nur in der ersten Auflage begegnen wir in dieser Beziehung wenigstens einem Versuche, sich verständlich zu machen. Dort nämlich lesen wir: Ich ziehe von „Allem Seienden was es ist ab“ und gewinne dadurch „den Begriff des Seins im Sinne von Existenz“ (S. 154 flgg.). Ich ziehe ferner von allen Begriffen das Bestimmte ab und gewinne dadurch „das allgemeine begriffliche Sein“, welches „das metaphysische oder ontologische Sein ist.“ „Existenz ist somit das allen Realitäten Gemeinsame“, „Sein der allen Begriffen gemeinsame Inhalt.“ „Dieses **Sein** in seinem Verhältniss zur Existenz zu entwickeln ist die Aufgabe der Metaphysik.“ —

Wie kann das aber noch Aufgabe irgend welcher Wissenschaft sein?

Alles Seiende ( $A$ ) =  $n$  Eigenschaften ( $a$ ) + Existenz ( $b$ ).

Alles Begriffliche ( $B$ ) =  $n$  Bestimmtes ( $c$ ) + Sein ( $d$ ).

Gesucht: das Verhältniss von Sein zur Existenz ( $d:b$ ).  
Allein wenn wir bereits wissen, dass  $a + b = A$ ,  $c + d = B$  und weiter dass  $B:A = c:a$ , so kann doch wahrhaftig das Verhältniss von  $d:b$  kein Räthsel mehr sein. Selbstverständlich,  $d:b = c:a = B:A$ . Mit andern Worten das Verhältniss von Sein zur Existenz ist nach Allem was der Verfasser vorausgeschickt, schon von selbst bekannt und zwar als das Verhältniss des Begrifflichen zu dem zu Begreifenden. Es ist sehr zu befürchten, dass, wenn die Metaphysik resp. die Ontologie mit diesem hinlänglich bekannten Verhältniss noch etwas Besonderes anfangen will, sie unversehens das Sein in das Gebiet der Existenz, das Begriffliche in das des zu Begreifenden, hinüberspielen wird.

Vorderhand scheinen wir noch vor dieser Gefahr geschützt, denn „die Begriffe sind keine objective Existenzen“

— lesen wir auch in der ersten Ausgabe (S. 155). Nun tritt aber ein Neues hinzu: „der Begriff erhebt die Erkenntniss aus dem Reich der Erscheinungen, welche die sinnliche Wahrnehmung aufnimmt, in das Reich des Wesens.“ Mit diesem Wesen ist „der Grund und die Nothwendigkeit“ der Erscheinungswelt gemeint; denn von dem Begriffe wird auch ausgesagt, dass er „den der Erscheinungswelt entnommenen Stoff in das Reich der Allgemeinheit und der Nothwendigkeit erhebt, welches jenseits der Erscheinungen liegt.“ Demnach bezeichnet „Wesen“ die transcendente Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erscheinungen. So wie die Erscheinungswelt Gegenstand der sinnlichen wahrnehmenden Erkenntniss, so ist das Wesen — diese Bestimmung schimmert auch S. 108 der zweiten Auflage noch durch — Gegenstand der mit Begriffen operirenden Erkenntniss, d. h. des Denkens. Jetzt fährt die erste Auflage wörtlich fort wie folgt:

„Sowohl auf der Linie der Existenz<sup>1)</sup> als auf der Linie des nach Kategorien denkenden Erkennens ist der Fortschritt zu einem Letzten gefordert.<sup>2)</sup> Die Kategorie der Kategorien ist das absolute Sein<sup>3)</sup>, welches erstlich das alle Vollkommenheiten in sich vereinigende Ding, zweitens Grund seiner selbst und Grund alles anderen

1) „Existenz ist der Begriff des Seins in einem bestimmten Sinne“ (S. 154). Wir erinnern uns dass er auf dem Wege des Abstrahirens gewonnen wurde.

2) Wobei der frühere Ausspruch des Verfassers nicht zu vergessen ist S. 153, demzufolge es „von dem gedachten oder geforderten Sein keinen Schluss auf die Existenz gibt.“ Wenn der Verfasser in den im Texte angeführten Worten nicht etwa sagen soll, ein Letztes werde gefordert auf der Linie eines Begriffes sowie auf der Linie des Erkennens (wie nach dem Wortlaut und dem von ihm einige Augenblicke zuvor angenommenen Sprachgebrauch eigentlich interpretirt werden müsste), so ist wohl statt Existenz (ein Begriff), „auf dem Wege des Existirenden“, d. h. der Erscheinungen zu lesen.

3) Sein war dem Verfasser das constante Plus zu dem  $n$  Bestimmten in den Begriffen, und dieses Plus hatte er auf dem Wege des Abstrahirens gewonnen. Absolutes Sein hiesse demnach dieses absolute Plus.



Seins, drittens das absolut nothwendige Sein ist.<sup>1)</sup> Das menschliche Erkennen erhebt sich erst dadurch, dass es Alles unter dem Gesichtspunkte des Absoluten betrachtet zur Idee. Idee ist der sub specie absoluti gefasste Begriff. Es hat in der Linie der Existenz<sup>2)</sup> das den Kategorien des Verstandes entsprechende Wesen eine objective Nöthigung, zu einem Wesen des Wesens aufzusteigen, d. h. einem unendlichen Wesen, welches Grund seiner selbst und eben darum absolut nothwendig ist. Gott ist das der Kategorie des absoluten Seins entsprechende absolute Wesen. Diese Synthese des metaphysischen Seins und der Existenz in Gott ist nicht ein Beweis, sondern eine Forderung, welche in dem Verhältniss des Denkens zum Sein ihren Grund hat. Die Philosophie fordert eine der Kategorie des absoluten Seins entsprechende absolute Existenz, d. h. ein absolutes Wesen,<sup>3)</sup> welches Gott ist“ (S. 156).

Zu verstehen ist das wohl zur Noth. In der zweiten Auflage hat er, wohl damit auch der mündlichen Erläuterung etwas vorbehalten bliebe, sich beschränkt auf die Behauptungen, die Vernunft kenne drei Ideen als letzte Begriffseinheit, in der alle Sonderbegriffe sich aufheben: Natur, Geist, Gott; und sie besitze nur Eine Kategorie, das absolute Sein (S. 116). „Die Vernunft gibt sich selbst auf, wenn sie was sie aus innerer Nothwendigkeit fordert nicht für wirklich hält. Nicht ein Beweis, sondern

---

1) „Der Begriff erhebt den Stoff der Erscheinungswelt in das Reich der Allgemeinheit und Nothwendigkeit.“ Wenn diese Kraft bereits jedem Grundbegriffe zukommt, und also jeder Grundbegriff, um dieses leisten zu können, absolut nothwendig sein muss, weshalb wird dann hier ausschliesslich „dem Grundbegriff der Grundbegriffe“, das Prädicat der absoluten Nothwendigkeit beigelegt?

2) Hierbei nicht zu vergessen: „Für den der einen persönlichen Gott bekennt, bleibt immer die Kluft zwischen der Idee und der Existenz“ (S. 154).

3) Der Ausdruck Ding wäre besser gewählt worden, weil wir so eben das Wort Wesen in einem ganz anderen Sinne angewendet fanden.

eine Vernunftforderung ist das ontologische Argument“ (S. 119 fg.).

Combiniren wir beide Darstellungen, so hat der Verfasser vielleicht folgendes sagen wollen. Jeder Begriff setzt etwas Existirendes voraus, vermittelt dessen der Begriff, als das Nothwendige, zur Erscheinung kommt. Was dem Begriff an sich diesen Charakter der Nothwendigkeit, m. a. W. des zur Erscheinung kommen Sollens, verleiht, ist ein absoluter Begriff. Von diesem aber muss selbstverständlich dasselbe gelten was von jedem Einzelbegriff gilt. Deshalb setzt auch der absolute Begriff etwas Existirendes voraus, was somit ein absolut Existirendes sein muss, und dieses absolut Existirende ist Gott.

Das wäre, wenigstens wenn man die Prämissen zugibt, eine unwiderlegliche Beweisführung. Sie hat nur den einen Fehler, Gott in das Gebiet des an sich Contingenten hineinzurücken und ihn (*sit venia verbo*) zu einem oder vielmehr zu dem Ding zu machen. Was existirt ist bloss Erscheinung; vom Begriffe wird es erst in das Reich der Nothwendigkeit erhoben. Wird Gott also in „der Linie der Existenz“, d. h. der existirenden Dinge, gefunden, so muss auch er erst von einem Begriffe, resp. von dem allerhöchsten, von der Idee als dem *sub specie absoluti* gefassten Begriff, in das Reich der Nothwendigkeit erhoben werden. Ist er nun auch als das dem absoluten Begriff entsprechende Ding, absolut, contingent ist er wieder, insoweit Existenz überhaupt, also auch die seinige, des Begriffes bedarf, um zu einer nothwendigen, in casu sogar absoluten Existenz gemacht zu werden.

Und wenn wir schliesslich auch dies Alles unberücksichtigt lassen wollten, so wissen wir ja einmal, wie nach der ursprünglichen Aufstellung des Verfassers das Verhältniss von Existenz und Sein beschaffen ist. Es ist das Verhältniss des zu Begreifenden zum Begriffe. Der Begriff ist aber in der ersten Auflage daran gesetzt (S. 154), in der zweiten „ein zur Allgemeinheit erhobenes Einzelnes“ (S. 114). Demnach wäre die Kategorie des absoluten Seins der Begriff aller absolut existirenden Dinge, woraus folgende

Alternative resultirt: entweder gibt es eine solche Kategorie, einen solchen Begriff, und dann müssen mehrere Götter (d. h. mehrere absolute Dinge) existiren, oder es existirt nur Ein einziges absolutes Ding (Gott genannt), und dann gibt es selbstverständlich von diesem einen Ding keine Kategorie. Im ersten Falle haben wir keinen Gott, im zweiten keinen ontologischen Beweis für sein Dasein, denn die Kategorie des absoluten Seins war bei Dr. Kahnis die wesentliche Voraussetzung jenes ganzen Beweises.

Wir haben bisher die Kahnis'sche Beweisführung nach ihren eigenen philosophischen Prämissen beurtheilt, brauchen aber kaum zu sagen, dass jene Prämissen weit davon entfernt sind heutzutage noch auf allgemeine Anerkennung rechnen zu können, was man sich indessen nicht sagen kann, ohne es in eigenthümlicher Weise zu empfinden, dass ein Professor der Dogmatik in der letzten Hälfte unseres Jahrhunderts sich noch mit einer solchen *fides immaculata* in einer Anschauung zu Hause fühlen kann, deren ganz axiomatisch hingenommene Voraussetzungen fast sämmtlich Vielen, und unter diesen den besten Denkern unserer Zeit, als längst durchlöchernte Traumbilder erscheinen. Die ganze französische und englische Philosophie von Comte's *Cours de philosophie positive* an bis zu Taine's *de l'Intelligence* und Mill's Werk über Hamilton, sammt den einschlägigen, mit diesen Arbeiten der sogenannten psychologischen Logik wesentlich homogenen Bemerkungen, Kritiken, Ausführungen die wir Helmholtz und seiner Schule verdanken, scheinen an dieser Dogmatik spurlos vorübergegangen zu sein. Ich glaube gern, der Verfasser selbst habe den philosophischen Standpunkt, den man der philosophischen Grundlage seines Werkes gegenüber geltend machen kann, persönlich geprüft und überwunden; ist aber der Wunsch ein ungerechter, er möchte in seinen Prolegomenen uns einen Einblick vergönnt haben in die Argumente welche ihn über jenen Standpunkt hinweggeholfen?

Dieser Wunsch bezieht sich namentlich auf eine Voraussetzung, in die der ganze Gegensatz sich zusammenfassen

lässt und mit der sein ontologisches Argument steht oder fällt, die Voraussetzung der Nothwendigkeit unserer Begriffe. Sind unsere Begriffe nicht nothwendig im Sinne des Verfassers, so sind sie auch dem Geiste nicht immanent; so gibt es einfach keine „Kategorie des absoluten Seins“ u. s. w. Hätte es sich nun nicht der Mühe gelohnt, das gute Recht seiner Logik überhaupt und damit die Berechtigung der nothwendigen Begriffe, wenn auch in gedrängter Kürze, darzuthun?

Es ist nun einmal nicht anders: viele Denker unserer Zeit würden unter sich Alles, was uns der Verfasser bisher geboten, reine Phraseologie nennen, die sie nur interessiren kann, um sie von Zeit zur Zeit zu entlarven. Dem Verfasser scheint die Kritik der reinen Vernunft schon mit Kant auf die abschüssige Linie gerathen zu sein; jene Denker dagegen wollen entschieden über Kant hinaus. Während Kant noch an die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori geglaubt hat, versuchen sie den Nachweis zu liefern, dass jedes synthetische Urtheil a posteriori gebildet ist und jedes analytische Urtheil ein ursprünglicheres synthetisches voraussetzt.<sup>1)</sup> Wenn

---

1) Es ist ein merkwürdiges Beispiel der Abgeschlossenheit unserer deutschen Normalphilosophie, wenn man so sagen darf, sowohl gegen die englische Logik wie gegen die physiologischen Untersuchungen Deutschlands, wenn man es fast noch allgemein für unmöglich hält, Raum und Zeit aus unseren Wahrnehmungen abzuleiten, weil unsere Wahrnehmungen alle nur möglich seien in Raum und Zeit. Ein reiner Cirkelbeweis! Denn es handelt sich eben um die Frage, ob unsere Wahrnehmungen nur so möglich sind, oder vielmehr ob sie ursprünglich nicht ausser diesen Bedingungen möglich gewesen sind. — Ich will nur Eines geltend machen: wenn aus rein mechanischen Vorgängen, aus einer unsern Nerven mitgetheilten Bewegung die Vorstellung der Aussenwelt überhaupt entstehen konnte, wie kann man dann a priori die Möglichkeit leugnen, dass aus ihr auch die Vorstellung von Raum und Zeit entstand? Allerdings wenn Raum und Zeit zu allererst Begriffe wären, so müssten sie, um erfahrungsgemäss entstanden zu sein, von Eindrücken abstrahirt sein. Sie sind aber ursprünglich Vorstellungen von räumlich und zeitlich getrennten Gegenständen.



dieser Nachweis gelingt, so hängt die Nothwendigkeit gewisser Urtheile keineswegs von gewissen dem denkenden Geiste immanenten Grundbegriffen ab, sondern ausschliesslich von der empirischen Thatsache, dass unter obwaltenden Verhältnissen eine bestimmte Begriffsverbindung factisch unmöglich ist. In abstracto liesse sich aber jede bestimmte Begriffsverbindung auch ganz anders denken, wenn nur die Erfahrung, auf der sie beruht, eine ganz anders gestaltete gewesen wäre.

Wir können diesen Punkt hier nicht weiter verfolgen und haben bloss darthun wollen, wie der ontologische Beweis im günstigsten Falle nur gültig sein kann, wenn man auch das gute Recht der philosophischen Voraussetzungen, welche seine Grundlage bilden, zu begründen im Stande ist. Unabhängig davon hat es sich aber ergeben, dass der Gott, den Dr. Kahnis durch sein ontologisches Argument gewinnt, der contingenten und sinnlich-wahrnehmbaren Welt angehört. Ja, wir sehen sogar, dass Dr. Kahnis mit seiner der Kategorie des absoluten Seins entsprechenden Existenz es nicht einmal zum Monotheismus hat bringen können.

Sind seine anderen Beweise besser gelungen? Der kosmologische „schliesst von der Welt auf Gott“ (S. 118). „Die Gesamtheit alles endlichen Seins ist die Welt. Eine Gesamtheit, die aus lauter Endlichkeiten besteht, ist selbst endlich. Endlich aber ist jedes Ding, welches, in sich seine Schranken tragend, die nach dem Unendlichen forschende Vernunft über sich hinausweist. Näher ist die Welt endlich, weil sie nicht Grund ihrer selbst ist. Sie zerfällt in das Bereich des unpersönlichen Daseins: die Natur, und des persönlichen Daseins: den Geist. Die Natur, welche keinen Verstand hat, aber verständig organisirt ist, kann sich nicht selber gesetzt haben, geschweige sie, die nicht Geist ist, den Geist. Der Geist aber des Menschen hat weder sich noch die Natur gesetzt. Sonach verweist die endliche Welt, welche nicht Grund ihrer selbst ist, an einen unendlichen Grund, der Grund seiner selbst ist“ (S. 122).

Auch hier sind die Voraussetzungen wieder höchst einseitig und geht deshalb die Kraft des Beweises für eine jetzt immer steigende Anzahl von Denkern vollständig verloren. So behauptet der Verfasser, die Welt zerfalle in Natur und Geist. Die Natur ist dann die sinnlich-wahrnehmbare Aussenwelt. Er glaubt an ihre objective Existenz wie an etwas Selbstverständliches.<sup>1)</sup> Doch wir lassen die Voraussetzungen des Verfassers wieder gelten, um so eher, als sie sein kosmologisches Argument von vornherein vernichten. Wir erinnern nur an seine Theorie von Erscheinung und Wesen. Ein bestimmter Modus des Nacheinanderseins der Erscheinungen gehört dann wohl auch zur Erscheinungswelt. Der Begriff, welcher diesen Modus zu seinem Stoff hat, ist, wieder nach derselben Theorie, die Kategorie der Causalität. Die Kategorie der Causalität erhebt also jenes Nacheinandersein der Dinge in das Reich der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. „Alles hat eine Ursache“ ist deshalb ein unbedingt allgemeiner und nothwendiger Satz. Wenn aber dem so ist, so muss auch Gott eine Ursache haben. Oder gibt es allgemeine und nothwendige Sätze, die eine Ausnahme gestatten?<sup>2)</sup>

Selbst der teleologische Beweis wird vom Verfasser in Schutz genommen und zwar ganz in der herkömmlichen Form (S. 123 fg.), wiewohl die Fehler derselben bekannt genug sein dürften. Einmal beruht er auf dem, sich auch hier wieder in der Annahme einer höchsten Vernunft, welche selbst keine Ursache hat, aufhebenden Causalitätsbegriff, sodann ist er ein Cirkelbeweis. Wenn wir den von uns entdeckten Naturzusammenhang als weise Ordnung

1) Ebenfalls ignorirt Dr. Kahnis gänzlich den positivistischen Causalitätsbegriff als den eines einfach unbedingten antecedens, von dem also der Begriff von Wirkung von vornherein ausgeschlossen bleibt. Davon später.

2) Wie die von so vielen Tausenden angenommene Aseïtas Dei gegen die Nothwendigkeit der Kategorie der Causalität, so legt die ebenso stark verbreitete Annahme eines Gottes, der nicht räumlich und nicht zeitlich ist, Zeugniß ab gegen die Nothwendigkeit der Kategorien von Raum und Zeit.

bezeichnen, so haben wir die Frage schon präjudizirt; wenn wir denselben einfach lassen was er ist, nämlich Zusammenhang, so können wir dann erst auf den Gedanken kommen, ihn als von einem unendlichen Verstand herrührend zu betrachten, wenn wir von der Existenz eines solchen Verstandes bereits überzeugt sind. Die Figuren einer mit Sand bestreuten, von einem Violinbogen in Schwingungen versetzten metallenen Platte zeigen die schönste Symmetrie, und doch ist diese Symmetrie bloss ein mechanischer Effect. — Ausserdem lässt der teleologische Beweis alle diejenigen unzähligen Erscheinungen unberücksichtigt, die auf nichts weniger als auf einen unendlichen Verstand als ihren Urheber hinweisen. Ich erinnere nur an die von Darwin auf die ganze Natur ausgedehnte Theorie von Malthus, der zufolge die Quadratoberfläche der Erde den nothwendigen Folgen, welche die Gesetze der Fortpflanzung der Arten an und für sich haben müssten, wenn keine vernichtende Einflüsse das Gleichgewicht wieder herstellten, durchaus nicht genügen würde.<sup>1)</sup>

Der bekannte Trost, dass sich mathematische Evidenz „nur in den niederen Regionen der natürlichen und geschichtlichen Thatsachen“ erreichen lässt, wird uns zwar auch hier (S. 128) geboten; aber er reicht eben für Dr. Kahnis nicht ganz aus. Denn „die Vernunft, schreibt er (S. 129), welche das Dasein Gottes fordert, fordert ebensomit ein Verhältniss des Menschen zu Gott. Das aber ist die Religion.“ In der ersten Auflage hiess es geradezu (S. 147): „die Wirklichkeit der Religion bedarf der Vernunft, um ihrer Wahrheit inne zu werden, die Wahrheit der Vernunft bedarf der Religion, um Wirklichkeit zu sein. Glaube und Wissen fordern sich also gegenseitig.“ In der zweiten beschränkt sich die Competenz der Vernunft darauf, „ein Verhältniss des Menschen zu

---

1) Auffallend ist es, dass Dr. Kahnis S. 161 fgg. zwar diejenigen naturwissenschaftlichen Werke erwähnt, welche der teleologischen Anschauung günstig sind, dagegen den grossen Bekämpfer dieser Anschauung, Darwin, völlig ausser Acht lässt.

Gott nur fordern“ zu können, um sodann die Wirklichkeit dieser Forderung im Leben nachzuweisen (S. 129). Gleichwohl scheinen hier Religion und Wissen um Gott in ein Verhältniss gesetzt zu sein, das für erstere bedenklich werden könnte. „Ohne die Wahrheit der Vernunft“ ist die Religion Einbildung. Wie soll es sich für diese Dogmatik etwa mit der „Wirklichkeit der Religion“ verhalten, wenn ihre Beweise für das Dasein Gottes so ungenügend sind, ja wenn überhaupt keine Beweisführung, wie scharfsinnig auch, zwingende Evidenz erreichen kann? Wie sollen wir nur noch einen Schritt weiter gehen können, wenn es sich nun eben nicht gezeigt hat, dass die Vernunft die Idee von Gott, mit irgend welchem bestimmt nachweisbarem Rechte fordert?

Im zweiten Bande seiner Dogmatik stellt Kahnis mit Recht die Beweise für die Unsterblichkeit in Parallele mit den Beweisen für das Dasein Gottes (S. 488 fg.). Auch hier lesen wir: „die philosophischen Beweise sind nicht sowohl Beweise als begründete Forderungen, deren Kraft auf der Voraussetzung des religiösen Lebens im Menschen ruht“ (S. 491). Das heisst: was den historischen und anthropologischen Argumenten zu Gunsten der Unsterblichkeit Ueberzeugungskraft gibt, ist der glückliche Umstand, dass man nicht mehr überzeugt zu werden braucht.

Es ist dies Alles sehr charakteristisch für die Art, in der der Verfasser die dogmatische Aufgabe zu lösen sucht. Die Dogmatik ist nach seiner eigenen Angabe die wissenschaftliche Vermittelung des christlichen Glaubensbewusstseins. Wir haben ihn bereits bei der Arbeit gesehen und dazu noch indem er sich mit zwei Hauptelementen des christlichen Glaubensbewusstseins, Gott und Unsterblichkeit, beschäftigte. Und worin hat nun jedesmal die wissenschaftliche Vermittelung bestanden? In Ratiocinationen von denen der Verfasser schliesslich selbst eingesteht, dass sie zu keinem bestimmten Austrag zu bringen seien, dass sie nicht zur Evidenz führen. Welch ein undankbares Geschäft muss dann aber die Dogmatik überhaupt sein! Ein Beweis, der das zu Beweisende nicht zur Evidenz



bringt, ist durchaus überflüssige Arbeit. Mit seinen ungenügenden Beweisführungen fällt selbstverständlich nicht die Wirklichkeit der Religion, wohl aber die Religion, deren Glaubensinhalt nach Kahnis „der Vernunftprüfung bedarf, wenn er Glaube der Wahrheit sein will“ (I, S. 109). Man kann nicht einmal behaupten, durch ungenügende Beweise werde, wenn auch nicht die Wahrheit, so doch wenigstens die Wahrscheinlichkeit der Aussagen des Glaubensbewusstseins dargethan. Denn Wahrscheinlichkeit beruht auf einer ungenügenden Anzahl von Beweisen. Wenn ich zehn Beweise bedürfen würde, um einen Satz als wahr bezeichnen zu können, so mögen z. B. fünf Beweise ausreichen, um mich zu der Annahme seiner Wahrscheinlichkeit zu berechtigen. Allein ein jeder dieser fünf Beweise soll genau ebenso stringent sein, als ich es von den zehn verlangen würde, welche die Evidenz zu begründen im Stande wären. Sind die fünf eingestandenermaassen nicht stringent, so ist genau so viel gewonnen, wie wenn ich gar kein Argument versucht hätte, und ein *non liquet* ist in einem solchen Falle der einzig wissenschaftliche Schluss. Nun ist es aber klar, dass, wenn ich zu der christlichen Gemeinde, deren Glaubensbewusstsein ich wissenschaftlich zu „erfassen“ oder zu „vermitteln“ versprach, sagen muss: „Ob Gott und Unsterblichkeit Realitäten sind? *Non liquet*“: sie mir sofort antworten wird: So sind wir nach deiner dogmatischen Arbeit so weit und so klug wie zuvor; deine Dogmatik ist ein Experimentiren ohne Erfolg und für uns ohne Interesse.

Wie mag es zugehen, dass der Verfasser, nachdem er die zwei Grundpfeiler des christlichen Glaubens wissenschaftlich nicht hat feststellen können, dennoch ruhig zu dogmatisiren fortfährt? Es mag wohl daran liegen, dass der ganze philosophische Apparat, dessen er sich bedient, für ihn eigentlich nicht die Bedeutung hat, die er demselben prinzipiell beizulegen scheint, und dass sein Wissen von Gott und Unsterblichkeit in der That auf Gründen ganz anderer Art beruht, die er aber nicht den Muth hat, ohne Begleitung jenes Apparates vorzutragen. Auf diese

Vermuthung führt z. B. der Satz: „Ist das Fortleben auch nur Einer Seele verbürgt, so ist das Fortleben aller gewiss. Dieser Eine aber ist der Sohn des Menschen, der Erstling von allen, die da schlafen“ (II, S. 493). Wer nun aber einmal dieses weiss oder zu wissen glaubt, die Auferstehung Jesu sei historisch so verbürgt als überhaupt etwas auf Erden verbürgt werden kann, und ausserdem der Ansicht ist, dass eine einzige wirklich constatirte Geschichte eines Wiedererscheinenden die Unsterblichkeit der Seele überhaupt beweise, der hat wirklich Alles was man verlangen kann; der braucht sich nach keinen anderen Gründen umzusehen. In jeder anderen Wissenschaft würde man nach einem derartigen Argument die Debatten für geschlossen erklären. Denn die allgemeine Form dieses Arguments ist natürlich diese: Ich habe *b* zu beweisen. Fest steht, dass wenn *a* ist, auch *b* ist. Dass *a* ist, habe ich das Recht, so gewiss zu nennen, als überhaupt etwas auf Erden verbürgt sein kann; also ist *b*. Aber wie steht es denn in Wirklichkeit mit dem Werthe jenes Einen historischen Argumentes, das, wenn es ernstlich gemeint ist, Alles entscheidet? Der Obersatz, dass eine einzige constatirte Revenantgeschichte die Unsterblichkeit der Seele beweisen würde, ist durchaus falsch; sie würde die Unsterblichkeit nur bestätigen können, im Falle man schon im Voraus daran glaubte. Die Unsterblichkeit ist der Grund der Möglichkeit einer Auferstehung; eine Auferstehungsgeschichte kann niemals die Unsterblichkeit darthun. Denn, wenn ich einen Menschen als auferstanden bezeichne, so beschreibe ich nicht, sondern ich beurtheile eine Thatsache. Reine Thatsache ist immer nur, dass ich diesen Menschen vor mir sehe. Halte ich ihn für auferstanden, so halte ich ihn für identisch mit einem von dem ich gewiss bin, dass er früher gestorben ist. Wie wird aber dieses Urtheil über seine Identität auch nur möglich sein, wenn ich nicht bereits an die Unsterblichkeit glaube? Leugne ich sie, oder blieb sie mir unbekannt, so wird der Eindruck der Identität mich nur dazu bestimmen können, entweder mein früheres Urtheil,

demzufolge ich ihn gestorben wähnte, zurückzunehmen, oder statt Identität, nur grosse Aehnlichkeit zu behaupten. Von der Auferstehung eines Todten kann nicht wohl als von einer Thatsache geredet werden. Sie ist niemals etwas anderes als die Beurtheilung einer Thatsache, und zwar eine solche Beurtheilung, welche durch die vorausgehende Annahme der Unsterblichkeit ermöglicht wird.

Ganz ähnlich steht es mit der Herleitung des Unsterblichkeitsglaubens aus dem Gottesglauben. „In der Lebensgemeinschaft mit Gott wurzelt die Hoffnung der Unsterblichkeit“ (I, S. 108). „Wer mit seinem Gottesbewusstsein und mit seinem sittlichen Bewusstsein innigst verbunden diese Hoffnung als einen unveräusserlichen Theil seiner selbst erkannt hat, hat ein Recht, in der Thatsache, dass die Menschen aller Zeiten, Völker, Religionen und Bildungsstufen dasselbe bezeugt haben, den Beweis zu finden, dass der Unsterblichkeitsglaube in der Natur des menschlichen Geistes begründet liegt“ (I, S. 488). In der ersten Ausgabe hiess es geradezu: „Gott kann in die Menschheit nicht eine Hoffnung gelegt haben, welche er nicht erfüllen will“ (S. 192). Bekanntlich hat Cartesius sich einer ähnlichen Beweisführung bedient, um die Realität der Aussenwelt darzuthun. Wenn wir vermittelt unserer Sinnesorgane eine Welt als Aussenwelt wahrnehmen, so müsste, wenn diese Organe uns täuschten, Gott uns diese trügerischen Organe gegeben haben, was mit seiner Güte, und mit der Annahme, Gott sei selbst die höchste Wahrheit, unverträglich ist.

Das Argument ist weder ein philosophisches noch ein religiöses. Nicht philosophisch, weil eine *petitio principii*. Ja wenn es feststeht, dass die Hoffnung der Unsterblichkeit im specifischen Sinne von Gott herrührt, so verbürgt sie natürlich ihren Gegenstand. Allein die Frage der Unsterblichkeit lässt ja auch eine rein psychologische Lösung zu. Irreligiös, insofern Gott hier vorgeschrieben wird, in welcher einzigen Absicht es ihm gleichsam erlaubt gewesen wäre, die Hoffnung der Unsterblichkeit in die Menschheit zu legen. Die Hoffnung der Mutterfreude kommt

gewiss von Gott; darf desshalb eine jede Frau, welche diese Hoffnung hegt, mit Bestimmtheit erwarten, Gott werde ihr auch diese entsprechende Freude verleihen? Beiläufig möchte ich noch auf den Widerspruch aufmerksam machen, in den der Verfasser hier in methodologischer Hinsicht mit dem geräth, was die Grundlage seines ontologischen Argumentes bildete. Dort war Gott das absolute Ding, das erst von der Kategorie des absoluten Seins, vom Begriff, in das Reich der Nothwendigkeit erhoben wird. Hier dagegen ist es das absolute Ding oder Gott, das dem Denken (in casu über die Unsterblichkeit) die Nothwendigkeit seiner Schlussfolgerung verleiht. An sich aber gilt von dem jetzt in Rede stehenden Argument genau was von dem anderen galt, dass man es nicht zur Anwendung bringen kann, ohne dass es alle anderen Argumente vollkommen überflüssig macht. Wenn ich so viel weiss von Gott, als dazu gehört, zu entscheiden, dass die Hoffnung der Unsterblichkeit seine ernst gemeinte Gabe ist, ja wenn ich in der Lebensgemeinschaft mit ihm die Unsterblichkeit schon als gegenwärtigen Besitz empfinde, so sind im Vergleich mit dieser Gewissheit alle historischen und philosophischen Argumente zu schwach, um Erwähnung zu verdienen. Eine der Regeln der Beweisführung sagt aus, dass ein guter Beweis nur geschwächt werden kann, wenn schlechte Beweise hinzugefügt werden.

#### § 4. Religion und Offenbarung.

„Mit dem Begriffe der Religion hängt auf das innigste der Begriff der Offenbarung zusammen“ (I, S. 130). „Die Nothwendigkeit der Offenbarung aber hat ihren Grund in der Thatsache, dass das Verhältniss der Menschheit zu Gott durch die Sünde gestört ist“ (I, S. 100).

Der Verfasser scheint mir die Aufgabe, die er sich hier gestellt hatte, nicht gelöst zu haben. Er hat die Nothwendigkeit einer besonderen Offenbarung durch das Wesen der Religion begründen wollen. Nach seinen eigenen Aussagen ergibt sich aus dem Wesen der



Religion bloss die Nothwendigkeit einer Offenbarung überhaupt. Denn nicht etwa in dem Bedürfnisse nach ausserordentlicher Belehrung über göttliche Dinge, die jenseits der menschlichen Vernunft liegen, sondern in der Sehnsucht des von Sünden gedrückten Gemüthes nach Versöhnung mit Gott liegt die materiale Nothwendigkeit einer „ausserordentlichen Willensoffenbarung Gottes“ mit einem „Inhalte, welchen die Vernunft aus sich nicht wissen kann“ (S. 134). Klarer kann es nicht ausgesprochen werden dass, so lange wir nur das Wesen der Religion in's Auge fassen, sich die Nothwendigkeit einer besonderen Offenbarung eben nicht ergibt, diese vielmehr erst eintritt, sobald wir die verheerenden Wirkungen der Sünde mit in Betracht ziehen. Nun kann man doch schwerlich behaupten, aus dem Wesen einer Sache gehe hervor, was thatsächlich erst aus dem getrüben Wesen derselben, aus diesem Wesen im abnormen Zustand, ja sogar aus der Störung jenes Wesens hervorgeht. Wenn wir nun aber, um eine im Christenthume so überaus wichtige Erscheinung wie die Nothwendigkeit der Offenbarung zur Geltung zu bringen, in einem nicht normalen Zustand der Religion unseren Ausgangspunkt zu wählen haben, so kann man doch nicht umhin, wieder in methodologischer Hinsicht zu fragen, ob die Dogmatik, die Theorie des religiösen Bewusstseins, ihre Wissenschaftlichkeit nicht besser bewähren würde, wenn sie, statt mit Begriffsbestimmungen über ein so völlig abstractes Ding wie es die Religion ist anzufangen, vielmehr mit der Beschreibung der Religion auftreten wollte so wie diese sich im menschlichen Bewusstsein thatsächlich zeigt. In Folge des herkömmlichen entgegengesetzten Verfahrens findet man sich genöthigt, zuerst allerlei Schönes und Vortreffliches von der Religion auszusagen, dann aber, sobald man auf die wirkliche Religion zu sprechen kommt, eine, man weiss in den Prolegomenen noch nicht woher rührende, Störung und Trübung der Religion zur Hülfe zu rufen. So hier: Religion, hat man uns erst versichert, ist unmittelbares Leben, ist ein in der Natur des Menschen

begründetes Wissen von Gott. Von der Möglichkeit einer Entartung dieses Lebens, einer Verdunkelung dieses Wissens erfuhr man bisher kein Wort. Jetzt aber liest man mit einem Male, „dass im Wesen der Religion die Forderung der Offenbarung liegt“ (S. 142), als deren „Voraussetzung“ hinwiederum „die Thatsache, dass durch der ersten Menschen Fall allen Menschen, die von ihnen stammen, die Sünde erblich anhaftet“ (S. 143), erscheint. Das Alles ist also im Grunde schon im Begriffe der Religion enthalten und gegeben! Kein Wunder, dass die Dogmatik mit der Bestimmung des Wesens der Religion niemals fertig wird, dass vielmehr jeder Dogmatiker immer wieder von Neuem anzufangen sich veranlasst fühlt, um sich dann gewöhnlich, „nur mit ein bischen anderen Worten“, in dieselben vagen und widerspruchsvollen Erörterungen zu verlieren, die noch Niemanden klüger gemacht haben! Selbstverständlich kann ja Keiner aus Begriff und Wesen der Religion etwas Anderes herausklaulen als genau was er selbst hineingelegt! Wie wäre es denn, wenn jene Untersuchungen über das Wesen der Religion, wie sie jetzt in den Propyläen der Dogmatik eine ziemlich unfruchtbare Existenz führen, vielmehr, als Ergebniss aus der Geschichte der Religionen resultiren wollten? Wir kennen kein anderes Wesen der Religion, als das sich aus der geschichtlichen Offenbarung der Religion für den denkenden und methodisch geschulten Geist herausstellt. Das Wesen der Religion muss vollkommen in derselben Weise erkannt werden, wie man z. B. in der Ethnologie das Wesen eines Volkes bestimmt; d. h. man fängt damit an, die Erscheinungen möglichst genau festzustellen, die vorübergehenden von den constanten zu trennen, den Verlauf, welchen letztere genommen, historisch zu beleuchten und zu charakterisiren; sodann sucht man die allgemeine Formel, unter die alle constanten und zugleich der Entwicklung fähigen Factoren sich in ungezwungener Weise zusammenfassen lassen. Es ist sonach zu bedauern, dass uns Dr. Kahnis statt seiner interessanten Geschichte der lutherischen Dogmatik, welche vollkommen am Platze

gewesen wäre, falls es sich um eine Begriffsbestimmung des Wesens der lutherischen Dogmatik gehandelt hätte, nicht lieber eine philosophisch bearbeitete Geschichte der Religion geschenkt oder auf eine solche, wenn sie bereits vorhanden sein sollte, verwiesen hat. Wenn die Dogmatik nicht von vornherein auf ihre Existenz als Wissenschaft, resp. als Wissenschaft des religiösen Bewusstseins verzichten will, so wird sie künftighin die religionsgeschichtliche Propädeutik nicht mehr vernachlässigen dürfen. Es ist wenigstens nicht Kahnis, der gegen diese Forderung einwenden wird, eine solche geschichtliche Vermittelung des Wesens einer Erscheinung trage uns immer nur eine empirische Kenntniss dieses Wesens ein, belehre uns aber niemals darüber, was dasselbe an sich und mit Nothwendigkeit sei. Im Allgemeinen könnte man einer derartigen Einrede schon mit der Bemerkung entgegentreten, jeder habe nur die Wahl, entweder die Erfahrung zu Rathe zu ziehen, um das Wesen der Religion zu bestimmen, oder aber den Begriff der Religion für eine *idea innata* zu erklären, in welchem Falle der Mensch freilich schon mit einem Religionsbegriff geboren werden müsste. Allein, wie gesagt, steht von Dr. Kahnis diese Einwendung nicht zu erwarten. So lange wir uns nur mit seinen ontologischen Erörterungen beschäftigt hatten, waren wir freilich nicht in der Lage gewesen, dieses so zuversichtlich zu behaupten, wohl aber wenn wir jetzt, gelegentlich der Begründung von Möglichkeit und Nothwendigkeit der Offenbarung, Sätze lesen wie folgenden: „Wenn die Vernunft fordern kann, dass der Mensch in einem Lebensverhältnisse zu Gott stehe, so kann sie doch nicht wissen, wie dies Verhältniss des Menschen zu Gott thatsächlich besteht. Wenn das Christenthum auf der Voraussetzung ruht, dass das ursprüngliche Verhältniss der Menschheit zu Gott gestört worden ist, so handelt es sich um eine Thatsache, über welche die Vernunft *a priori* nicht urtheilen kann. Was freie Wesen kraft ihrer Freiheit thun, kann keine Vernunft errathen“ (S. 134). „Wenn die forschende Vernunft also, wo ihre Begriffe aufhören, sich der Erfahrung

gefangen gibt, gibt sie ihr relatives Recht nicht auf und ordnet sich nur einer höhern Vernunft unter“ (S. 133). Von diesem Satze macht der Verfasser sofort die Anwendung auf das Gebiet der Religion, „von dem wir gesehen haben, dass es als Leben unabhängig von der Vernunft in der Menschheit besteht, somit der Vernunft all die Schranken auferlegt, welche der Boden der Erfahrung bietet.“ In der That weiss die Vernunft von dem Wesen der Religion nicht erst von da ab, „wo ihre Begriffe aufhören“, sondern, abgesehen von der Erfahrung, überhaupt und von Haus aus nichts. Wenn er daher von dieser Seite her auf den Rückzug der Vernunft vor der Erfahrung dringt, so soll er an uns gelehrige Schüler finden. Freilich beliebt er seine Gegner sich ganz anders vorzustellen als sie in Wirklichkeit sind, wie beispielsweise daraus erhellt, dass als Hintergrund aller ihrer Einsprachen gegen die Möglichkeit einer Offenbarung die „Hegemonie der Vernunft in Sachen des Glaubens“ genannt (S. 132), gelegentlich sogar behauptet wird: „Wenn die Rationalisten auf die vielen Völker sich berufen, welche von Christo nichts wissen, so bedenken sie nicht, dass diese Völker keinen Beweis für die Herrschaft der Vernunft im Menschen bilden, wohl aber in ihrer fälschlichen Berufung auf Offenbarung das Recht derselben beweisen“ (S. 135). Sollte heute wirklich ein irgendwie in Betracht kommender Gegner der Offenbarung leben, im Hinblick auf welchen die soeben reproducirte Stilübung ihr Verständniss und ihre Berechtigung fände? Uns scheint der Verfasser nur auf einen einzigen Gegner, auf den längst hinter uns liegenden Rousseau'schen Deismus, Rücksicht zu nehmen. Es kann ihm aber nicht unbekannt sein, dass es heutzutage gar Manche gibt, welche an eine übernatürliche Offenbarung nicht glauben, ohne deswegen sich im geringsten Illusionen zu machen über die „Herrschaft der Vernunft“, sei es unter Christen, sei es unter den „vielen Völkern, welche von Christo nichts wissen.“ Man kann die Existenz eines übernatürlichen Heilmittels gar wohl leugnen, ohne zugleich leugnen zu müssen, dass



die Menschheit, um mit Goethe zu reden, ein wahres Lazareth ist.

Was nunmehr den Hauptgegenstand dieses Paragraphen selbst § 5 Nr. 7 (S. 130 fg.), d. h. den Nachweis der Möglichkeit nicht blos, sondern auch Nothwendigkeit und Wirklichkeit einer „besonderen — so sagt der Verfasser S. 100. 131 lieber statt ausserordentlichen, übernatürlichen, unmittelbaren — Offenbarung“, anbelangt, so ist zunächst hervorzuheben, dass „der Begriff der Religion nur die allgemeine Offenbarung erfordert, wie wir sahen. Von der absoluten Nothwendigkeit einer besonderen Offenbarung kann also nicht die Rede sein“ (S. 135), wohl aber von einer solchen Nothwendigkeit, die aus der Wirklichkeit erschlossen werden muss. „Wenn es wirklich regnet, streitet man nicht mehr darüber, ob es regnen könne oder müsse“ (S. 135). Dagegen scheint eine Discussion hierüber um so zulässiger, ob dem „wirklichen“ Regen „absolute Nothwendigkeit“ zukomme, und inwiefern er sich als „besonderer“ von einem in abstracto zu statuierenden „allgemeinen“ Regen unterscheide. Wir begreifen in der That nicht, wie in einer empfangenen Offenbarung sich „Allgemeines“ vom „Besonderen“ soll unterscheiden lassen, wenn doch „die besondere Offenbarung die allgemeinere zur Voraussetzung hat und nur ergänzen will“ (S. 132), überhaupt „nichts enthält, was dem Begriff Gottes, seinem Verhältnisse zur Welt, der allgemeinen Offenbarung desselben widerspräche“ (S. 100), wenn überhaupt sowohl die eine wie die andere Offenbarung ihre gleichmässige Begründung im Wesen der Religion finden (S. 130). Wie dem sei, um eine wirkliche Offenbarung ist es dem Verfasser unter allen Umständen zu thun, und uns interessirt nun am meisten die Frage, nach welcher Methode er ihre Sache befürwortet. Diese war nun in der ersten Auflage, wenn auch noch so ungenügend, wenigstens deutlich dahin angegeben worden: Entscheidung über die Frage der Existenz einer unmittelbaren Offenbarung sei nur zu erwarten von einer in's Wesen der christlichen, jüdischen und muhamedanischen Religion eindringende Prüfung (S. 206).

In der zweiten vermissen wir diese deutliche Sprache. Nach dem kühnen Wort vom Regen, welches wir oben anführten, folgt vielmehr das Geständniss: „die Wirklichkeit der Offenbarung lässt sich nicht wie Thatsachen der Natur oder gemeiner Erfahrung verificiren.“ „Wo nun die Wirklichkeit bestritten werden kann, sucht die Wissenschaft mit inneren Gründen zu Hilfe zu kommen“ (S. 135). So seien die Thatsachen des Magnetismus lange bestritten, dann aber „aus der Natur des menschlichen Organismus“ „zu vernothwendigen“ gesucht worden; ähnlich müssen für die „bedingte Nothwendigkeit“ der Offenbarung „die bewegenden Ursachen der Offenbarung nachgewiesen werden“ (S. 136). Da man die „absolute Nothwendigkeit“ der Annahme eines eingetretenen Regens nicht daraus beweisen kann, dass es nass ist, weil eine solche Thatsache der „gemeinen Erfahrung“ angehören würde, beweist man die „bedingte Nothwendigkeit“ des Regens, man „vernothwendigt“ den letzteren aus einer Reflexion auf die Zustände des Erdreiches, d. h. aus seiner Trockniss, welche einen Regen fordert: „weil zwischen Gott und Menschen die Kluft der Sünde getreten sei, die einen neuen Bund, den Bund der Versöhnung fordere“ (S. 136).

Anstatt dieser durchaus illusorischen Beweisführung würden wir, um die betreffende Frage zur Entscheidung zu bringen, einen ganz anderen Weg vorschlagen. Bei allem was wir beweisen wollen, ist es das Hauptinteresse zunächst, darüber uns völlig klar zu werden, welcher Art des Beweises das zu Beweisende überhaupt fähig ist. Die Art des Beweises ist nämlich im Allgemeinen eine doppelte, entweder eine die sich unmittelbar auf ihren Gegenstand bezieht, oder eine solche, die uns bis zu dem Punkt führt, an dem wir uns genöthigt fühlen auf die Existenz oder Nicht-Existenz des bezüglichen Gegenstandes zu schliessen. Wenn ich z. B. zu beweisen hätte, irgend eine Beschreibung des peloponnesischen Krieges entspreche genau der Erzählung des Thukydides, so würde ich dies eine unmittelbare Beweisführung nennen, weil sie, vermittelt eines einfachen Vergleiches direkt auf ihren Gegenstand abzielt:

dagegen, wenn ich zu beweisen hätte, dass irgend ein Historiker des peloponnesischen Krieges aus der Thukydideischen Erzählung geschöpft habe, so würde ich dies keiner unmittelbaren Beweisführung fähig erachten. Im letzteren Falle würde ich mit der direkten niemals weiter zu kommen hoffen, als bis zu dem Nachweis, dass die beiden Erzählungen eine ausserordentliche und eigenthümlich gefärbte Aehnlichkeit zeigen. Hier hört nun das was im vorliegenden Falle überhaupt bewiesen werden kann, auf und sind wir genöthigt, zu Hypothesen unsere Zuflucht zu nehmen. Es tritt nunmehr ein gegen einander Abwägen von Wahrscheinlichkeiten ein. Wir stellen nämlich einmal die Hypothese auf, die beiden Erzählungen seien unabhängig von einander entstanden, sodann die zweite Hypothese, die eine befinde sich von der anderen in einem und zwar im fraglichen Abhängigkeitsverhältniss. Nun kommt es darauf an, die nachgewiesene Aehnlichkeit in der Weise zu charakterisiren, dass wir uns für die eine oder für die andere Hypothese oder für keine von den beiden entscheiden müssen.

Es ist klar, dass die Frage einer übernatürlichen Offenbarung nur der indirekten Beweisführung fähig ist, denn der Versuch des gewöhnlichen Supranaturalismus, sie auf rein historischem Wege zu beantworten, muss von vornherein für unzulässig erklärt werden, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil eine göttliche Offenbarung niemals als eine Thatsache, immer nur als die Qualifizierung einer Thatsache betrachtet werden kann. Das Recht zu einer solchen Qualifizierung kann selbstverständlich niemals die historische Forschung darthun. Diese kann nur an's Licht bringen, dass die angeblichen Träger einer göttlichen Offenbarung selbst jenes Recht behauptet, höchstens noch dass sie dabei durchaus bona fide gewesen sind; dass ihre Ueberzeugung eine objective Gültigkeit gehabt habe, ist ein Urtheil, welches die geschichtliche Kritik zu bestätigen niemals im Stande sein wird.

Wenn wir also auf die indirecte Beweisführung angewiesen sind, so haben wir wieder zunächst den Punkt

zu bestimmen, an dem das was bewiesen werden kann, aufhört. Man beweise 1) sein Recht, die Grenzen der natürlichen Fähigkeiten des menschlichen Geistes und das Maass des von diesem Geiste zu Leistenden genau zu bestimmen, 2) sein Recht, jene Grenzen dort zu ziehen wo man sie zieht, 3) sein Recht, gewisse Errungenschaften auf religiösem Gebiet als über jene Grenzlinie hinausgehend zu bezeichnen. Nachdem man hiermit fertig ist, stelle man zwei Hypothesen auf: 1) Ich habe mich geirrt und jene Errungenschaften liegen, wenn auch nicht innerhalb meiner, so doch innerhalb der Grenzlinien des menschlichen Geistes; 2) jene Errungenschaften verdanke der menschliche Geist einer unmittelbaren Mittheilung Gottes. Nunmehr gehe man dazu über, jene zwei Hypothesen, nach dem Maassstabe der grösseren Wahrscheinlichkeit, gegen einander abzuwägen. Findet man sich genöthigt der letzteren eine grössere Wahrscheinlichkeit beizulegen, so hat man die Existenz einer übernatürlichen Offenbarung bewiesen in dem einzigen Sinne, in dem sie des Beweises fähig war.

Jedem Missverständniss vorzubeugen, haben wir noch ausdrücklich zu erklären, dass man bei diesem Abwägen von mehr oder weniger wahrscheinlichen Hypothesen keineswegs nur seinem eigenen Gefühle überlassen ist. Es giebt namentlich zwei Regeln, welche wir dabei immer im Auge zu behalten haben. 1) Die Hypothese ist die wahrscheinlichste, welche die grösste Anzahl Erscheinungen am besten erklärt; 2) Keine Hypothese ist wahrscheinlich, welche selbst Unmögliches enthält. Wenn ich z. B. die Thatsache, dass ich mich in diesem Zimmer befinde, damit erklären wollte, dass ich durch das Fenster hineingeflogen, so würde diese Hypothese, wiewohl sie die vorliegende Thatsache vollkommen erklärt, dennoch nicht in Betracht kommen, weil per se jede andere Erklärung wahrscheinlicher ist als die Annahme, ich sei geflogen. Wenn wir diese Regel auf die Hypothese einer übernatürlichen Offenbarung anwenden, so entsteht die Frage nach der Vorstellbarkeit einer unmittelbaren Mittheilung eines gewissen



Quantums von über unsere Natur hinausgehender theologischer Erkenntniss. Wird sie günstig entschieden, so kann billigerweise nichts mehr verlangt werden.

Mit weniger können wir uns aber auch nicht zufrieden geben. Die Kahnis'sche Ausführung, welche die hier gestellten methodologischen Forderungen zu erfüllen nicht einmal anstrebt, kann nur als persönliches Bekenntniss gelten, nicht aber als wissenschaftliche Vermittelung des Glaubens der Gemeinde hinsichtlich der Hauptquelle der religiösen Wahrheit.

(Schluss folgt.)

# Ueber das Verhältniss des Darwinismus zu Religion und Sittlichkeit.

## Probevorlesung.

Zum Antritt der akademischen Lehrthätigkeit am 8. Mai 1876 gehalten  
von **G. Ch. Bernhard Pünjer**, Lic. theol. Dr. phil. Privatdocent der  
Theologie zu Jena.

### Hochgeehrte Versammlung!

Wenn ich heute vor Sie hintrete, die Aufnahme unter die Lehrer der Theologie an dieser Hochschule zu erlangen, so bedürfte wohl dies Vorhaben selbst einer Rechtfertigung, — einer Rechtfertigung nämlich nach der Seite hin, dass heutzutage von gar vielen Seiten behauptet wird, eine Wissenschaft der Theologie sei in unserer Zeit völlig unhaltbar. Werde dieselbe auch auf Universitäten noch immer geduldet, so gleiche doch ihr Dasein dem eines Sterbenden, dem man voll Mitleid Zeit lasse, seinen letzten Athemzug auszuhauchen. Ja, die Religion selbst, das Objekt der theologischen Wissenschaft, wird als etwas längst Abgethanes und Beseitigtes betrachtet, gut genug, dem menschlichen Geschlecht während seiner Kindheit als Stütze zu dienen, jetzt aber, nachdem wir auf der Höhe der Bildung und Cultur angelangt sind, werth, einer überflüssig gewordenen Krücke gleich in die Rumpelkammer geworfen zu werden. Verschliessen wir uns die Augen nicht gegen diese Zeichen unserer Zeit! „Haben wir noch Religion?“ so fragt bekanntlich Strauss, und verneint er auch diese Frage nicht so entschieden wie die andere: „Sind wir noch Christen?“ so liegt das doch nur in einer

gewissen Scheu, dies Aeusserste auszusprechen. Und wir dürfen es uns nicht verhehlen, dass seine „Wir“ zu Tausenden zählen unter den sogenannten „Gebildeten“ unseres Volks: ja, auch die eigentliche Wissenschaft erklärt in mehr als Einem ihrer Vertreter die Theologie für beseitigt, die Religion für überwunden und abgethan, weil nämlich unvereinbar mit den Resultaten der neuern wissenschaftlichen Forschung. Welche Wissenschaft, oder richtiger, welche bestimmte Richtung welcher einzelnen Wissenschaft es ist, aus der solche, die Religion und Theologie vernichtende Folgerungen abgeleitet und als unumstössliche Wahrheiten mit seltener Selbstgewissheit allen „Gebildeten“ verkündet werden, ist ja allbekannt. Es ist die Naturwissenschaft, oder richtiger, diejenige Richtung der Naturwissenschaft, die im Anschluss an die Epoche machenden Aufstellungen Darwin's mit einem bewunderungswürdigen Eifer an der Durchführung der Descendenztheorie durch mechanische Hülfsmittel arbeitet. Mag es auch auf den ersten Blick sonderbar erscheinen, dass die Resultate der beobachtenden Naturwissenschaften mit der Theologie als der Wissenschaft von der Religion, also einem inner-geistigen Vorgang, in Widerstreit gerathen sollen, so ist doch die Polemik von Theologen gegen die Aufstellungen der Naturwissenschaften und von Naturforschern gegen Aufstellungen der Theologie und Ethik heutzutage etwas so Gewöhnliches, dass man füglich an einer Vereinigung dieser Wissenschaften verzweifeln könnte. — Bei diesem Stande der Dinge bedarf es wohl keiner Rechtfertigung, wenn wir beim Beginn unserer Thätigkeit im Dienste der theologischen Wissenschaft es versuchen, in dieser wichtigen Frage Stellung zu nehmen, handelt es sich doch dabei allem Anschein nach darum, ob man die Theologie und Ethik als Wissenschaften nicht bloss, sondern sogar unsere christliche Religion und Sittlichkeit aufgeben, oder aber die gesicherten Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung hochmüthig ignoriren will.

Lassen Sie uns im Eingang etwas näher auf die Frage eingehen, wie denn ein feindliches Zusammentreffen dieser

beiden, so völlig verschiedenartigen Wissenschaften überhaupt nur möglich sein kann. Die Naturwissenschaften haben die Aufgabe, die thatsächlichen Vorgänge und Erscheinungen des weiten Gebietes der Natur in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit zunächst bloss zu constatiren, dann aus sorgfältiger Beobachtung die Gesetze derselben abzuleiten. Theologie und Ethik, die mit Erforschung der Naturerscheinungen Nichts zu thun haben, können mit ihnen in direkten Conflict also nur dann kommen, wenn sie andere Gesetze der Natur postuliren, als die Naturwissenschaften aufgefunden haben, oder auch Gesetzlosigkeit des Naturlaufs fordern, womit die Grundvoraussetzung jener, „Gesetzmässigkeit alles natürlichen Geschehens“ aufgehoben würde. Ein indirekter Conflict wäre ausserdem möglich, wenn beide Wissenschaften auf Voraussetzungen fussen oder Folgerungen begründen, die mit einander unvereinbar sind. Diese Voraussetzungen oder Folgerungen würden aber nicht mehr in die betreffenden Wissenschaften selbst fallen, sondern in's Gebiet, sei's der Metaphysik, sei's der Psychologie, und hätten dann also auch diese Wissenschaften, kurz, die Philosophie, das Endurtheil zu sprechen. Diese hätte aber, einen solchen unlösbaren Widerstreit einmal angenommen, zugleich die Aufgabe, denselben zu erklären, — da ja die Religion als geschichtliche Thatsache doch nicht geleugnet werden kann, — und käme es dann noch darauf an, ob derselbe, — etwa nach Analogie der Kant'schen Vernunftideen — nothwendig in unserm Geistesleben begründet und deshalb unantastbar wäre, oder ob die Forderung eines einheitlichen Denkens zur Aufhebung der Religion führen müsste.

Werfen wir jetzt zunächst einen Blick auf die hier in Betracht kommende Richtung der Naturwissenschaft. Es ist das der allbekannte Darwinismus, oder richtiger, die Entwicklungs- oder Descendenztheorie. Der Gedanke einer Entwicklung, zunächst aller organischen Wesen aus Einer, oder doch wenigen Urformen, im Gegensatz zu der Annahme, dass alle organischen Wesen von einem unmittelbar erschaffenen Paare abstammen, war schon vor



Darwin besonders von Lamark ausgesprochen. Führt man dagegen Goethe<sup>1)</sup> als Vertreter der Descendenztheorie auf, so thut man ihm ebenso sehr Unrecht, als wenn man sich für den Ausschluss der Teleologie aus der Betrachtung der Natur auf Kant<sup>2)</sup> beruft. Darwin aber war es

1) Da die Stellung Goethes zur Descendenztheorie unter den Darwinisten selbst streitig ist, erlauben wir uns, darauf kurz näher einzugehen. (Während nämlich Häckel die ganze Entwicklungstheorie, die genealogische Verwandtschaft der verschiedenen Formen nicht minder, als das Hervorgehen des Thier- aus dem Pflanzenreich und die rein mechanischen Vorgänge der Vererbung und Anpassung, bei Goethe wenigstens geahnt und angedeutet findet, wird das von Oscar Schmidt, und mit Recht, gelegnet.) Goethes Ansicht, wie sie sich aus den hierhergehörigen Schriften („Metamorphose der Pflanzen“ und „Osteologie“ Bd. 36. S. 1—384, „Principes de Philosophie zoologique“ Bd. 40. S. 488—528) unzweifelhaft ergibt, ist kurz folgende: 1) Goethe statuirt eine Wechselwirkung von Organisation und Lebensweise, cf. Bd. 36. S. 281 bes. S. 315. 2) Die Bildung neuer Arten durch „Vererbung“ und „Anpassung“, oder gar eine genealogische Verwandtschaft der verschiedenen Arten, oder gar des Thier- mit dem Pflanzenreich, folgt aus keiner Aeusserung Goethes, auch nicht aus Bd. 36. S. 323, entschieden dagegen ist S. 315. 316. 3) Goethe geht, Buffon's Ausspruch: „Es gibt eine ursprüngliche und allgemeine Vorzeichnung, die man sehr weit verfolgen kann“, als die Grundmaxime der vergleichenden Naturlehre bezeichnend, auf den Begriff des Typus zurück. Alle organischen Wesen eines und desselben Reiches, also alle Pflanzen und alle Thiere, sind mit einander verwandt; diese Verwandtschaft gründet sich auf den, allen Organismen zu Grunde liegenden gemeinsamen Typus, so dass dieselben, weil aus gleichen Theilen bestehend, der Idee nach gleich, der Erscheinung nach verschieden sind. Dieser Typus ist bei der Pflanze das Blatt, beim Thier der Knochen. Das „Urthier“ ist also Goethe nicht ein wirklich einmal lebendes Thier, sondern der Begriff, die Idee des Thiers. Grund der Verschiedenheit der Arten ist das Gesetz der Compensation, wonach die Natur, indem sie ein bestimmtes Mass von Kraft verwendet, was sie an einem Theil des Organismus im Uebermass verbraucht, am andern wieder spart. Die beiden Grundgesetze der Natur sind also das der Einheit des Typus und das der Verschiedenheit der Compensation. Vergl. bes. Bd. 40. S. 506. 518. Bd. 36. S. 6 f. 14. 280. 293.

2) Von verschiedenen Seiten sucht man den blossen Mechanismus in der Natur, mit Ausschluss aller Teleologie, durch die Berufung auf Kant zu gründen. Scheinbar mit Recht, denn kaum Einer betont so entschieden wie er, dass die Naturwissenschaft nur nach dem Grunde,

vorbehalten, diese Annahme, die früher mehr nur divina-  
torisch hingeworfen war, durch den Hinweis auf den  
Kampf um's Dasein zu stützen und durch die rein mecha-  
nischen Vorgänge der Vererbung und Anpassung zu er-  
klären. Wie Jedermann bekannt, ging Darwin zunächst  
in seiner Schrift „über die Entstehung der Arten“ davon  
aus, dass der Mensch durch künstliche Züchtung bei  
Pflanzen und Thieren, indem er Individuen, die entweder  
durch Einwirkung äusserer Umstände oder aus anderen  
uns unbekannten Ursachen in einer bestimmten Beziehung  
von den übrigen Individuen derselben Art sich unter-  
scheiden, allein sich fortpflanzen lässt, durch allmähliche  
Summation der anfangs sehr geringen Variationen Varietäten  
erzeugen kann, die unter einander und von ihrer  
Art mehr abweichen, als sonst gute Arten thun. Diese  
Beobachtung, verbunden mit der Wahrnehmung, dass die  
Unterscheidung der Arten in der Natur oft sehr willkür-  
lich und schwankend sei, liess ihn versuchen, die Ver-  
schiedenheiten der natürlichen Thier- und Pflanzenarten  
aus einem, der künstlichen Züchtung ähnlichen Vorgang,  
„natürliche Züchtung“ genannt, abzuleiten. Die künstliche  
Auslese vertrat der „Kampf um's Dasein“, die natürliche  
Folge des bestehenden Missverhältnisses zwischen der  
Vermehrung der Pflanzen und Thiere einerseits und den

---

nicht nach dem Zwecke der Dinge und Erscheinungen zu forschen  
hat, kaum Einer eifert so sehr gegen die damals beliebte äussere  
Zweckmässigkeit, die sich darin gefiel, ein Ding zu erklären aus dem  
Nutzen, dem es irgend einem andern leistet, ja, Kant behauptet sogar  
den subjektiven Ursprung der Zweckbegriffe. Aber, subjektiv und  
doch auf die Welt, freilich nur der Erscheinungen anwendbar, sind  
auch die Formen der Anschauung und die Kategorien des Denkens,  
und was Kant bes. Kritik der Urtheilskraft S. 64 ff. über die Dinge  
als Naturzwecke, wenn sie von sich selbst Ursache und Wirkung sind,  
von der innern Zweckmässigkeit, von dem Ganzen aus eigner Kausalität,  
so dass die Verknüpfung der wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung  
durch Endursachen vorgestellt werden könne, vom Begriff des Orga-  
nismus etc. sagt, lässt keinen Zweifel, dass der Mechanismus der Natur  
ihm im Dienste der Teleologie steht, nicht als andere Art der Wirk-  
samkeit, sondern als Mittel zu ihrer Verwirklichung.

vorhandenen Nahrungsmitteln andererseits, und so kam Darwin zu dem Resultat, dass „alle Thier- und Pflanzenformen durch die Mittel der Vererbung und Anpassung im Kampfe um's Dasein aus einer oder wenigen (Darwin selbst nimmt für jedes der organischen Reiche 4—5 solcher Urformen an), Urformen entstanden seien. Diese Urformen seien vom Schöpfer unmittelbar erschaffen und ihnen das Leben eingehaucht.“ Die Begründung der Descendenztheorie durch die Selectionstheorie, die Erklärung derselben durch die beiden mechanischen Vorgänge der „Vererbung“ und „Anpassung“, sowie die Herbeischaffung einer Fülle empirischen Materials hat Darwins Namen für immer unauflöslich mit der Entwicklungslehre verknüpft, obgleich er ihr Urheber nicht ist und obgleich von einzelnen seiner Anhänger behauptet wird (vergl. Oscar Schmidt, „Descendenzlehre und Darwinismus“, 2. Band der „Internationalen wissenschaftlichen Bibliothek“, Leipzig 1873), dass die ihm eigenthümliche Selectionstheorie nicht ausreiche zur Erklärung der allerdings unwiderleglichen Descendenztheorie. Die Weiterbildung, allseitige Begründung und philosophische Verwerthung dieser Theorie übernahmen besonders deutsche Gelehrte, und vor allen eines der hervorragendsten Mitglieder unserer Universität (Ernst Haeckel). Zunächst erfährt der Grundsatz der Entwicklung sowohl nach vorwärts als nach rückwärts eine weitere Anwendung, nach vorwärts, sofern der Mensch der Classe der Säugethiere mit eingeordnet und mit ihnen aus niedern Organismen hergeleitet, nach rückwärts, sofern Urzeugung behauptet und statt unmittelbarer Schöpfung des oder der ersten organischen Wesen deren natürliche Entwicklung aus der anorganischen Materie angenommen wird. Jene Anwendung des Gesetzes der Entwicklung auf den Menschen, und die Behauptung, dass der Mensch gleich den noch jetzt lebenden Affen von einer ältern Affenart abstamme, ist in weitem Kreisen das wichtigste Merkmal der Darwin'schen Theorie und zugleich ein bedeutender Grund des ihr entgegentretenden Widerwillens: die Behauptung der Urzeugung dagegen, obgleich an sich weit wichtiger,

findet, ausser in naturwissenschaftlichen und philosophischen Kreisen, wenig Beachtung. Bemerkenswerth ist, dass Darwin selbst wohl die erstere Ausdehnung der Entwicklungstheorie auf den Menschen, später ausdrücklich anerkannt hat, nicht aber diejenige rückwärts auf natürliche Ableitung der organischen Wesen aus der anorganischen Materie. Auch innerhalb des Reichs der Organismen wird theils durch Verknüpfung des Thierreichs mit demjenigen der Pflanzen, sowie durch Annahme einer monophyletischen statt einer polyphyletischen Abstammung der Organismen, d. h. ihrer Ableitung von Einer, nicht von mehreren Urformen, der Gedanke einer genetischen Entwicklung strenger durchgeführt. Die Theorie ist also jetzt die: Aus der anorganischen Materie hat zu irgend einer Zeit aus uns bekannten Stoffen, aber unter bis jetzt unbekannten nähern Umständen, sich das erste organische Wesen entwickelt. Dieser erste Organismus pflanzte sich fort und seine Nachkommen differenzirten sich unter dem Einfluss mancherlei äusserer Umstände, durch die mechanischen Vorgänge der „Vererbung“ und „Anpassung“, die selbst wieder jeder in verschiedenartiger Weise wirken und deshalb mannigfach in einander übergreifen, zu der Fülle verschiedener Organismen, die jetzt vorhanden sind, von der einfachsten Zelle an bis zum kunstvoll gebauten Menschen hinauf. Bewiesen wird diese Theorie vor allem durch die Ergebnisse der vergleichenden Anatomie, der Paläontologie und der Embryologie. Während die Anatomie die auffallende Verwandtschaft der Structurverhältnisse der verschiedenen Thiere nachweist, zeigt uns die Paläontologie in den Versteinerungen früherer Jahrhunderte faktisch viele von den Uebergangsformen auf, die nach der Entwicklungslehre theils zwischen der Urform und den jetztigen Arten, theils zwischen heute weit getrennten Arten einstmals müssen bestanden haben. Der Hauptbeweis jedoch wird aus der Embryologie entlehnt und zwar in Form des biogenetischen Grundgesetzes, dass die Ontogenie die abgekürzte Rekapitulation der Phylogenie, oder die Phylogenie die mechanische Ursache der Ontogenie ist, d. h. die



Thatsache, dass das Individuum im Laufe seiner embryonalen Entwicklung annähernd dieselben Stufen durchläuft, wie der Stammbaum (das Phylum) der Organismen, um bis zu diesem bestimmten Individuum zu gelangen, wird als unwiderleglicher Erkenntnisgrund dafür angesehen, dass die mechanischen Vorgänge der Vererbung und Anpassung aus Einem, ursprünglichen, sehr einfachen Organismus die ganze Fülle der organischen Arten haben hervowachsen lassen, kurz, dass die sämtlichen Arten der Organismen zu einander im Verhältniss genealogischer Verwandtschaft stehen, vermittelt durch die natürliche Züchtung oder die Auswahl im Kampfe um's Dasein.

Verweilen wir hier einen Augenblick. Nicht, um in die, auch von Fachmännern noch nicht gelöste naturwissenschaftliche Frage einzutreten, wenn wir auch bekennen müssen, dass uns die Begründung der Theorie bis heute noch schwach und willkürlich erscheint, — führt doch die Anatomie niemals über die ideelle Verwandtschaft hinaus zur genealogischen, dürften doch manche Einwendungen gegen die Embryologie noch ihrer Widerlegung warten und überhaupt das ganze „biogenetische Grundgesetz“ im glücklichsten Fall eine unbeweisbare Hypothese sein, so dass allein die Paläontologie übrig bliebe, die, auch wenn ihre Beweismittel nicht so lückenhaft sind, wie jetzt, einen zwingenden Beweis ebenfalls nicht liefern kann. Das jedoch nur beiläufig, denn als Laien in der Naturwissenschaft steht uns ein massgebendes Urtheil in der Frage nicht zu, wir fragen vielmehr nur, wie diese Theorie, hier absichtlich in ganz allgemeiner Fassung vorgetragen, sich zu den Lehren der christlichen Religion und den Voraussetzungen der Sittlichkeit verhält?

Mit diesen Aufstellungen streitet allerdings der Mosaische Schöpfungsbericht, indem er von einer unmittelbaren Erschaffung der einzelnen Arten der Pflanzen und Thiere, wie auch des Menschen, erzählt, und ein starrer Buchstabenglaube muss deshalb gegen jede Entwicklungslehre polemisiren. Wer aber als wissenschaftlicher Theolog zu unterscheiden weiss zwischen der religiösen Ueberzeugung,

dass der Mensch nebst allen endlichen Wesen sein Dasein einem höhern Wesen verdankt, und zwischen einer bestimmten, durch sonstige Anschauungen mit beeinflussten Darstellung dieses Gedankens, — der kann darin Nichts, der Religion irgendwie Zuwiderlaufendes entdecken. Im Gegentheil, mit Recht bezeichnet es Darwin als einen Gottes weit würdigeren Gedanken, dass er dem ersten, von ihm unmittelbar geschaffenen Keim die Fähigkeit gegeben, sich so mannigfaltig zu entwickeln, als dass er hin und wieder in den Naturlauf eingreifend, einem höhern Organismus das Dasein schenkte.

Ganz ähnlich steht es mit zwei anderen Punkten, gegen welche die Begriffe jener Naturwissenschaft gerichtet sind, nämlich die „anthropocentrische Naturbetrachtung“ und „das Wunder“. Ein Wunder, d. h. das unmittelbare Eingreifen einer ausserhalb der Natur stehenden Macht in den geordneten Lauf derselben, dessen Gesetzmässigkeit aufhebend, kann keine Naturwissenschaft zugeben, will sie von der blossen äusseren Kenntnissnahme der einzelnen Vorgänge zum Verständniss derselben fortgehen, denn dann ist „Gesetzmässigkeit des natürlichen Geschehens“ ihr oberstes Postulat. Kann also die Religion auf das Wunder nicht verzichten, so sind beide mit einander unvereinbar. Von der wissenschaftlichen Theologie aber ist schon oft und nachdrücklich genug darauf hingewiesen, dass die Annahme eines Wunders mit der Gesetzmässigkeit des Naturlaufs nicht weniger unvereinbar sei, wie mit einer reinen Fassung des Gottesbegriffs, dass aber für das religiöse Bewusstsein das Wunder nicht in einem eigenartigen, widergesetzlichen Geschehen bestehe, sondern in einer eigenartigen, das einzelne Geschehen nicht auf die nächsten bewirkenden Ursachen, sondern unmittelbar auf die letzte Ursache alles Seins, auf Gott, zurückführenden Betrachtungsweise — deshalb halten wir es für durchaus unnöthig, auf diesen Vorwurf weiter einzugehen. Der andere dagegen, der „anthropocentrischen Naturbetrachtung“ nämlich, „des eitlen Wahnes, dass der Mensch der Mittelpunkt der irdischen Natur und das ganze Getriebe nur dazu

da sei, dem Menschen zu dienen“, fällt durchaus auf die Entwicklungslehre zurück, denn ist die Theorie, welche den Menschen als das letzte und vollkommenste Produkt der unmessbar langen Entwicklung der organischen Wesen hinstellt, etwas anderes, als die Begründung eben dieses Irrthums?

Doch, meine Herren, Sie wundern sich vielleicht, dass ich so lange bei unbedeutenden Punkten stehen bleibe, ohne auf die Hauptangriffe einzugehen, die der Theologie von Seiten der Naturwissenschaft gemacht werden. Es geschah das absichtlich, nämlich um Ihnen so recht klar zum Bewusstsein zu bringen, dass die Descendenztheorie an sich, dass auch der Darwinismus, d. h. die durch den mechanischen Vorgang der Selektion erklärte Entwicklung, mit der christlichen Theologie und Ethik nicht in die geringste Collision geräth. Diese tritt erst ein, wo sich mit derselben eine, von deutschen Schülern Darwins vertretene philosophische Anschauung verknüpft, die unter der Bezeichnung „Monismus“ oder „monistische Naturphilosophie“ bekannt ist. Es ist wichtig, diese, sei's absichtlich, sei's unabsichtlich verwischte Unterscheidung ganz verschiedener Elemente in dem, was gewöhnlich einfach als „Darwinismus“ bezeichnet wird, scharf im Auge zu behalten.

Wenden wir uns also jetzt diesem vielgenannten „Monismus“ zu, und fragen zunächst, welche Stellung derselbe zur Theologie und Ethik einnimmt. Was vorerst die Bezeichnung „monistische Naturphilosophie“ anlangt, so heisst diese Philosophie allerdings mit Recht „Naturphilosophie“, ist sie doch nicht bloss aus der Naturwissenschaft erwachsen und wendet sich in erster Linie der Erklärung der Natur zu; auch wo sie über dies Gebiet hinausgeht in dasjenige der Geisteswissenschaften, wendet sie die, aus der Betrachtung der Natur gewonnenen Gesetze an. „Monistisch“ dagegen, d. h. die ganze Mannichfaltigkeit der Welt und ihrer Erscheinungen auf ein einziges Grundprinzip zurückführend, waren alle bedeutenderen Systeme, auch die, von ihm so hart angegriffenen nach-Kantischen Systeme des strengsten Idealismus ebensosehr oder gar

mehr als dieser neueste „Monismus.“ Drei Punkte sind es besonders, an denen dieser Monismus gegen die Aufstellungen der Theologie und Ethik Widerspruch erhebt, bei der Betrachtung des geistigen Lebens, bei dem Ausschluss aller Teleologie, und bei der Frage nach dem Ursprung der Dinge. Wir sahen bereits, dass die Descendenztheorie in ihrer erweiterten Gestalt den ganzen Reichthum der jetzt vorhandenen Organismen durch allmähliche Entwicklung aus der anorganischen Materie hervorgegangen sein lässt. Nun will freilich Häckel an einer Stelle (Natürl. Schöpfungsgesch. p. 8) mit einer Bescheidenheit, wie sie der Naturwissenschaft allerdings geziemt, die Frage nach der Entstehung der Materie ganz unerörtert lassen, und nur untersuchen, nach welchen Gesetzen oder durch welche Kräfte die irgendwie gewordene Materie sich im Laufe der Zeit zu der jetzt vorhandenen Fülle von Organismen gestaltet hat, — und in dem Fall wäre ein Widerstreit dieser Naturbetrachtung mit den Voraussetzungen der Religion völlig unmöglich, bliebe es doch dieser dann durchaus unbenommen, die Entstehung des Stoffes und der ihm innewohnenden Kräfte, wie die Ordnung der Gesetze ihrer Wirksamkeit auf Gott als ihren intelligenten Urheber zurückzuführen, wie Darwin selbst es ausdrücklich thut. Auch würde daraus durchaus keine deistische Gegenüberstellung des, einmal die Welt und ihre Gesetze schaffenden Gottes und der, jetzt unabhängig von Gott nach ihren Gesetzen sich abwickelnden Welt folgen, sondern eine stete, fortgehende Wirksamkeit Gottes in der Welt, — freilich nur in derselben und im Rahmen des Naturgesetzes — wäre mit der ausnahmslosen Geltung der Naturgesetze nicht bloss vereinbar, sondern sogar gegeben. Der „Monismus“ freilich als „Naturphilosophie“ kann die Frage nach dem Ursprung der Materie nicht übergehen, und Häckel bekämpft mit allem Eifer die Annahme einer geistigen Weltursache, einer immateriellen, welt schöpferischen Kraft. Das „wahrhaft Seiende“ sind ihm vielmehr Atome, die, umgeben von Aetheratomen, ausgerüstet mit anziehenden und abstossenden Kräften, in Zeit



und Raum ewig und unendlich existiren, der Form nach ewiger und unendlicher Veränderung unterworfen. Diese Atome freilich werden so verschieden beschrieben, bald den bloss materiellen Atomen des Demokrit so völlig gleich gestellt, bald nach Art der Leibnizischen Monaden, selbst mit einer Art von empfindender und denkender Thätigkeit ausgestattet (besonders, wenn Häckel die Aufstellungen Zöllner's: „Ueber die Natur der Kometen“, Leipzig 1872, und des anonymen Verfassers von: „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie“, Berlin 1872, ausdrücklich billigt, die beide Bewusstsein und Empfindung für begreiflich nur unter der Voraussetzung halten, dass auch den Elementen der Materie, den Atomen, ein gewisses Empfinden und Wollen zugeschrieben wird), dass man den Monismus ebensogut als absoluten Idealismus, wie als platten Materialismus bezeichnen könnte, — doch wie dem auch sei, die Annahme ewiger, materieller Atome mit ihren ewig und wesentlich einwohnenden Kräften als dem letzten Grunde der Dinge bildet das Fundament, von dem aus gegen die religiöse Annahme eines geistigen Grundes des materiellen Daseins über und ausser demselben in heftigster Weise polemisiert wird. — Mit dieser Ansicht über den Grund des Daseins sind die weitem Aufstellungen des Monismus von selbst gegeben. Als Monismus muss er nämlich versuchen, aus seinen Prinzipien, d. h. aus den mit abstossenden und anziehenden Kräften versehenen Atomen die jetzt als wirklich vorliegende Welt in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit und in ihrer allmählichen Entwicklung nach zu construiren. Und dies ist der Punkt, wo die Descendenztheorie in den Monismus eingreift. Der Versuch des Monismus nämlich, aus den rein mechanischen Gesetzen der Anziehung und Abstossung der von Ewigkeit her vorhandenen materiellen Atome, mit Ausschluss jeder Teleologie, jeder, über die materiellen Atome und ihre physikalischen und chemischen Eigenschaften hinübergreifenden Wirksamkeit das Weltall zu construiren, — hat bis jetzt in der Darwinistischen Descendenztheorie seine eingehendste

Anwendung auf ein bestimmtes Gebiet bekommen. Nachdem nämlich Darwin den Versuch gemacht hätte, die Descendenz durch die Selektion im Kampfe ums Dasein mechanisch zu erklären (Darwin selbst freilich führte die Variabilität auf einen inneren Entwicklungstrieb zurück und hob dadurch, sowie durch das spätere Zugeständniss, dass seine Theorie nur auf die sogenannten adaptiven Charaktere Anwendung erleide, den starren Mechanismus wieder auf), suchte man den ganzen Entwicklungsprozess von der einfachsten Zelle bis zum vollendeten menschlichen Organismus rein mechanisch zu erklären. Auf rein mechanischem Wege, mit Ausschluss jeder Teleologie, durch die als rein mechanische behaupteten Vorgänge der Variabilität und der Vererbung, verbunden mit der Auslese im Kampf ums Dasein, zu denen als sekundäre Prinzipien noch die ebenfalls mechanischen Vorgänge der Einwirkung äusserer Umstände, des Einflusses von Gebrauch und Nichtgebrauch, der geschlechtlichen Zuchtwahl und der Correlation des Wachstums hinzutreten, — durch diese rein mechanischen Vorgänge soll die Mannichfaltigkeit der jetzt lebenden Organismen erklärt werden. Die Ausdehnung dieser rein mechanischen Welterklärung nach rückwärts, zur Beantwortung der Frage, wie denn aus den ewigen Atomen die mannigfach verschieden gestaltete anorganische Welt geworden, wird meist noch bei Seite gelassen, — desto eifriger dagegen werden diese mechanischen Prinzipien auf das Geistesleben angewandt. Wie früher die Grenze des Anorganischen und Organischen, so wird jetzt auch die zwischen dem Physischen und Psychischen als nicht vorhanden aufgehoben und unser Geistesleben mit demselben Masse gemessen, wie das Reich der Natur. Das Seelenleben wird für Nichts Anderes erklärt, als das Gesamtergebniss der Thätigkeit der Seelenzellen (Häckel, „Anthropogenie“ p. 99 ff.). Alle geistige Thätigkeit, alles Denken und Wollen ist danach Nichts Anderes, als die mechanisch begründete, daher physisch nothwendige Bewegung gewisser Stofftheilchen des Gehirns und des Rückenmarks. Dass unter dieser Voraussetzung von einem Sollen

über dem wirklichen Geschehen, von einer allgemeinen verpflichtenden Norm, dass ebenso wenig von einem Wollen, das zwischen verschiedenen Antrieben wählt, dem Sollen unterworfen, aber nicht ihm gleich ist, die Rede nicht sein kann, versteht sich. Das Sollen als allgemeine Norm und das Wollen als freies Sich-Selbstbestimmen sind aber die beiden Grundvoraussetzungen der ethischen Wissenschaft, auf welche dieselbe nicht verzichten kann; denn wer sein jedesmaliges Wollen als durchaus naturnothwendig betrachtet, wird nur durch jene „glückliche Inconsequenz“ den idealsten Forderungen der strengsten Sittlichkeit folgen, statt seinem augenblicklichen Behagen zu leben.

Es bedarf sicher keiner weiteren Ausführung, dass diese „monistische Naturphilosophie“ allerdings ganz entschieden die Voraussetzungen der Religion und Sittlichkeit aufhebt, daher mit Grund die Theologie wie auch jede ideale Philosophie bekämpft und von ihr bekämpft wird; — es fragt sich nur noch, steht dieser Monismus mit der Descendenztheorie wirklich in so enger, unlösbarer Verbindung, wie Manche uns glauben machen möchten? Dass diese Meinung auf Täuschung beruht, lässt schon der Umstand erwarten, dass Darwin selbst, wie auch seine Vorgänger die Descendenztheorie vertraten, ohne die monistische Naturphilosophie aufzustellen. Gehen wir ferner auf die oben besprochenen drei Punkte im Einzelnen näher ein, so ist zunächst die rein metaphysische Frage nach der Entstehung der Materie völlig unabhängig von der naturwissenschaftlichen Frage nach der weiteren Gestaltung derselben, kann daher auch in jeder möglichen anderen Weise beantwortet werden, ohne der Entwicklungslehre zu nahe zu treten. Ebenso wenig ist abzusehen, warum die mechanisch-materialistische Fassung des Geisteslebens eine nothwendige Consequenz der Entwicklungslehre sein soll. Die Naturwissenschaft kann niemals weiter gehen, als nachweisen, welche Organisation des Körpers vorhanden sein muss, sollen gewisse Functionen des Geistes zur Ausübung kommen, und von welchen physischen Vorgängen, z. B. Thätigkeit der Nerven, Bewegung der Gehirntheilchen etc.

unser Denken und Wollen begleitet ist. Beides zu identificiren beruht dagegen auf einer Voraussetzung, deren Richtigkeit erst anderweitig geprüft sein will. Die Entwicklungslehre aber wird nicht im Mindesten davon betroffen, wenn man die höhere Organisation des Körpers, speziell des Gehirns, nur als nothwendige Vorbedingung der im Wesentlichen ganz andersartigen Geistesthätigkeit betrachtet. Anders schon stände es mit dem zweiten Punkte, der Frage nach der mechanischen und teleologischen Weltanschauung. Wenn dieselben sich wirklich so schroff einander ausschliessend entgegenständen, dann müsste allerdings die Entwicklungslehre, aber nicht bloss sie, sondern alle Naturwissenschaft, da sie auf mechanische Erklärung nicht verzichten kann, die Teleologie nothwendig ausschliessen und würde damit dem Monismus in die Arme getrieben. Jeder Kundige aber weiss es, dass diese schroffe Gegenüberstellung der mechanischen und teleologischen Weltauffassung, so dass ein teleologisches Geschehen gleichgestellt wird einem wunderbaren, das Naturgesetz durchbrechenden Vorgang, eine der vielen Willkürlichkeiten des Monismus ist. Und doch hätte allein schon der, so oft zur Verspottung der Teleologie herbeigezogene Vergleich unserer überlegten Handlungen, wie unserer künstlichen Maschinen das Verhältniss des Mechanismus zur Teleologie in's richtige Licht stellen können. Wie nämlich unsere Handlungen, obgleich völlig teleologisch, weil durch den gewollten Zweck bestimmt, dennoch mechanisch sind, weil wir diejenigen Mittel anwenden, die ihrer Natur nach die gewünschte Wirkung haben, so wird auch bei den kunstvollsten Maschinen die von uns erkannte Mechanik der Körper in den Dienst eines bestimmten Zweckes gestellt. Ueberhaupt verstehen wir ja die teleologische Wirksamkeit nicht von einer, ausser und neben den mechanischen Kräften, vielleicht gar ihnen entgegenwirkenden und sie aufhebenden Kraft, sondern es ist ein, über den Mechanismus hinausreichendes, ihn bestimmendes Gesetz, z. B. im Organismus das Aufeinander-Bezogen- und Voneinander-Abhängig-Sein der Theile; bei



allen Thieren das Wachsen bis zu einem gewissen Grad etc. Dass dies überhaupt das Wesen der Teleologie ist, dass dieselbe die natürliche Wirksamkeit der mechanischen Kräfte in ihren Dienst nimmt, dass die Teleologie nicht immer eine äussere, sondern eine innere, wesentliche Zweckmässigkeit ist, wusste schon Aristoteles und auch eine sorgfältigere Lektüre Kants hätte die Vertreter des „Monismus“ darüber belehren und sie zugleich davor bewahren können, diesem grossen Denker unhaltbaren Dualismus vorzuwerfen.

Sahen wir bis jetzt, dass eine so enge, oder gar nothwendige Verknüpfung zwischen der Entwicklungslehre und der monistischen Naturphilosophie in Wahrheit gar nicht besteht, so müssen wir gar zu der Behauptung fortgehen, dass dieselbe mit ihrer bloss mechanischen Naturbetrachtung gar nicht im Stande ist, die Entwicklungslehre zu stützen, sondern diese selbst über den bloss mechanischen Monismus zu einer ideellen, teleologischen Anschauung hindrängt. Muss schon die Wahrnehmung, dass als Resultat der rein mechanischen Vorgänge eine stets fortschreitende Vervollkommnung der Organismen hingestellt wird, die Vermuthung nahe legen, dass im Grunde, trotz aller Polemik gegen Teleologie doch mit teleologischen Begriffen operirt wird, so zeigt eine Betrachtung des Einzelnen das unwiderleglich. Was sind denn „Entwicklung“, d. h. Entwicklung zu einem bestimmten Ziele hin, „Vervollkommnung“, die ja das treibende Rad der ganzen Entwicklung ist, was sind das anders, als teleologische Begriffe? Wenn ferner die Fortpflanzung der niedrigsten Organismen (Moneren) als „ein Wachsthum über das individuelle Mass hinaus“ bezeichnet, oder als Hülfsprinzip „die Correlation des Wachsthums“ aufgestellt wird, was ist denn das Anderes, als ein nicht mechanisches, sondern ein im Organismus liegendes teleologisches Gesetz, dem die mechanischen Einwirkungen unterworfen sind. — Wie viele Erscheinungen werden überdies bei den bisherigen rein mechanischen Erklärungsversuchen als unerklärbar bei Seite gelassen, gestehen

doch Darwin selbst und seine besonnenen Anhänger es ein, dass die Auslese im Kampf ums Dasein, ganz abgesehen davon, ob sie wirklich ein rein mechanischer Vorgang ist, die systematisch wichtigen, aber physiologisch gleichgültigen morphologischen Charaktere nicht berühre, dass sie eine Aenderung der nicht nützlichen Eigenschaften unmöglich, nur schwer eine Aenderung der reciproken und correlativen Eigenschaften herbeiführen könne. Ja, das wichtige und alles beherrschende Prinzip der Variabilität muss sogar, wenn es nicht, nach Ursache und Richtung gleich zufällig wirkend, eine unbegrenzte Menge von Abweichungen hervorbringen soll, oder die einmal vorhandenen Abweichungen sofort wieder verloren gehen, da, nach darwinistischem Zugeständniss, individuell erworbene Charaktere selten forterben, — also auch die Variabilität muss nothwendig als spontane, d. h. als auf einem inneren, gesetzmässig und teleologisch wirkenden Trieb zur Abänderung beruhend, aufgefasst werden. Wie ferner Abänderungen erklären, die erst, wie z. B. das sehende Auge, nach bedeutender Steigerung irgend einen Nutzen gewähren, vorher also dem Kampf um's Dasein noch nicht die geringste Handhabe bieten?

Es geht natürlich über die eng gesteckten Grenzen dieses Vortrages hinaus, alle Punkte aufzuweisen, auf denen der rein mechanische Monismus nicht im Stande ist, die Entwicklungstheorie genügend zu erklären, und wo diese über ihn hinausweist auf eine ideelle, teleologische Weltanschauung, selbstredend mit voller Wahrung der rein mechanischen Naturerklärung. Noch weniger können wir auf die Frage, welchen philosophischen Werth denn diese, mit soviel Selbstbewusstsein und Siegesgewissheit überall verkündete „monistische Naturphilosophie“ überhaupt hat, mehr als einige kurze Andeutungen geben. Dass der allumfassende Mechanismus nur erkaufte wird durch eine falsche Auffassung der Teleologie, dass aber dennoch im Einzelnen stets wieder teleologische Gesichtspunkte zur Anwendung kommen, ward bereits oben gezeigt. Wie steht es nun mit dem „Monismus“, diesem zweiten

Charakteristikum der neuen Philosophie? Stoff und Kraft, darin liegt das Wesentliche des Monismus, werden nicht, wie es die, durchaus nicht dualistischen Systeme des Idealismus und Materialismus versuchen, aufeinander oder beide auf einen einheitlichen Grund zurückgeführt, sondern als untrennbar vereinigt in den Atomen angeschaut. Das Recht dazu wird ohne Weiteres daraus gefolgert, dass wir in der Erfahrung nie Stoff ohne Kraft oder Kraft ohne Stoff vorfinden, — denn, was wir nicht mit Händen greifen können, ist für den Naturphilosophen natürlich nicht vorhanden! Wem nun aber klar ist, dass Stoff und Kraft beides Grenzbegriffe unseres Denkens sind, nothwendig als Hilfsbegriffe, die Erscheinungen und ihre Gesetze unserem Denken zugänglicher zu machen, der weiss auch, dass die Philosophie bei diesem rein äusserlichen Zusammenfassen beider im Atom nicht stehen bleiben kann. Wie unklar und verschwommen dadurch das ganze System wird, erhellt schon daraus, dass solche Atomistik, je nachdem sie den Begriff des Stoffs oder denjenigen der Kraft mehr betont, unhaltbar zwischen plattem Materialismus und absolutem Idealismus hin und herschwankt, ein Schwancken, das seines Gleichen nur findet in der Willkür, mit welcher der Monismus die Gesetze der Logik handhabt. — Dazu kommt noch ein Anderes: Ausser den Atomen, in denen Kraft und Stoff zusammengebannt sind, nimmt der Monismus noch Gesetze an, nach denen die Kräfte des Stoffes wirken. Nirgends findet sich eine Andeutung darüber, in welchem Verhältniss zu den Atomen diese Gesetze gedacht werden, ob vielleicht als der Materie inhärente Eigenschaften, gleich den Kräften, — und während also der Idealismus als strenger Monismus, Stoff wie Gesetz der Wirksamkeit aus der Kraft hervorgehen lässt, muss der sogenannte „Monismus“ in den Atomen und den Gesetzen, nach welchen die Atomkräfte wirken, wenigstens zwei, und wenn wir die Atome in die bloss äusserlich an einander gebundenen „Kraft“ und „Stoff“ aus einander legen, wenigstens drei gleich ursprüngliche Prinzipien annehmen, kommt also streng genommen zu dem von ihm so viel geschmähten

„Dualismus“, oder gar zu einer „Trinität“. — Doch, wohin der Monismus mit seinen Erklärungsversuchen im Einzelnen sich wenden mag, mag er nun fragen nach dem Anfang der Welt, den er nothwendig als einen zeitlichen setzen und doch nicht als solchen begreifen kann, oder nach der Richtung des Weltlaufs, für die einen Grund anzugeben, ihm unmöglich ist (vergl. über diese Fragen die hübsche Schrift von von Hertling: „Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung“), mag er versuchen, die reiche Mannichfaltigkeit unseres geistigen Lebens in Geschichte und Cultur zurückzuführen auf die Atome mit ihren anziehenden und abstossenden Kräften, oder die im Reiche menschlicher Thätigkeit unleugbare Wirksamkeit des Zweckes zu erklären, den er aus dem ganzen Bereich der Natur verbannt hat, — überall ist er am Ende und muss eingestehen, dass er nicht leisten kann, was er mit solcher Selbstgewissheit versprochen hat.

Damit sind wir am Ende unserer Untersuchung angelangt, und können das Resultat derselben kurz zusammenfassen. Die Descendenzlehre oder die Lehre von der Entwicklung sämmtlicher Organismen, auch des Menschen, aus Einer oder mehreren Urformen, die durch Urzeugung aus der anorganischen Materie entstanden sind, vermittelt durch die mechanische Wirksamkeit natürlicher Kräfte, — diese Descendenztheorie, die weder mit den metaphysischen Voraussetzungen der Religion, der Annahme eines intelligenten Urhebers der Welt, noch mit den Bedingungen der Sittlichkeit, der Annahme eines über das wirkliche Sein hinausgehenden Sollens und eines freien Willens, irgend etwas zu thun hat, — diese Entwicklungstheorie, mit Ausschluss alles Wunders und der Behauptung eines bloss natürlichen Geschehens, steht nicht im geringsten Gegensatz zur christlichen Religion und Sittlichkeit. Theologen also, die im Interesse der Religion und Sittlichkeit gegen diese Descendenzlehre glauben polemisiren zu müssen, wie auch Naturforscher, die ihre Untersuchungen über diese rein naturwissenschaftliche Frage glauben mit allerlei Angriffen gegen Religion und Sittlichkeit würzen



zu müssen, — beide machen sich eines bedauerlichen Uebergriffs auf fremdes Gebiet schuldig. Wir können daher nicht unterlassen, die Hoffnung auszusprechen, dass in richtiger Erkenntniss der wahren Sachlage sowohl Theologen als Naturforscher aufhören werden, ihre wissenschaftlichen Untersuchungen mit Angriffen auf eine fremde Wissenschaft zu verzwicken, die nicht nur gar nicht zur besprochenen Sache gehören, sondern auch meist von einer grenzenlosen Unwissenheit betreffs der bekämpften Sache ein gar bedauerliches Zeugniss ablegen.

Verbindet sich dagegen, mit einer Ueberschreitung der aller naturwissenschaftlichen Forschung zukommenden Grenzen, die Entwicklungslehre, gemeiniglich „Darwinismus“ genannt, mit einem haltlosen „Monismus“, der allerdings bei seiner unklaren Vereinigung von Kraft und Stoff im Atom gegen die Bezeichnung „theoretischer Materialismus“ mit gewissem Recht protestiren kann, dennoch aber nicht müde wird, gegen die Annahme eines immateriellen intelligenten Weltgrundes und gegen alle Teleologie zu polemisieren, und ausserdem durch die Aufhebung alles ethischen Sollens und alles freien Wollens in „ethischen Materialismus“ consequenter Weise ausmünden müsste, — dann allerdings hat die Theologie die unabweisbare Aufgabe, diese Richtung zu bekämpfen mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln, und in diesem Entscheidungskampf, von dessen Ausgang ihr fernerer Bestand abhängt, nicht müde zu werden. Nur das muss hervorgehoben werden, einmal, dass dieser Kampf nur dem pseudophilosophischen Anhängsel der naturwissenschaftlichen Entwicklungstheorie gilt, nicht dieser selbst, sowie ferner, dass diesen Kampf nicht die Theologie allein zu kämpfen hat, sondern dass jede besonnene Philosophie, ja, Jeder, dem es Ernst ist um die höchsten Interessen und Ziele der Menschheit, ihr in demselben zur Seite steht. Und so kann die Theologie, völlig gereinigt von dem Vorwurf, den gesicherten Resultaten naturwissenschaftlicher Forschung zu widerstreiten, diesen Kampf voll Zuversicht auf ihre gute Sache getrost und guten Muthes aufnehmen.

## Nachschrift.

Unmittelbar nachdem vorstehender Vortrag gehalten war, nämlich zum 9. Mai d. J. erschien die jüngste Schrift Häckel's, betitelt: „Die Perigenesis der Plastidule oder die Wellenzeugung der Lebenstheilchen.“ Da dieselbe sich mit einem der schwierigsten Probleme der ganzen Entwicklungstheorie beschäftigt und für die weitere Entwicklung der „monistischen Naturphilosophie“ nicht ohne Bedeutung ist, erlauben wir uns, dieselbe nachtragsweise noch etwas näher zu besprechen.

Es kann Niemand zweifelhaft sein, dass die Entwicklungslehre das letzte Ziel ihres Strebens, die vollständig mechanische Erklärung der ganzen Mannichfaltigkeit aller Organismen so lange jedenfalls noch nicht erreicht hat, so lange noch die beiden Grundbegriffe, mit denen sie stets operirt, „Vererbung“ und „Anpassung“, nicht näher bestimmt und die dadurch bezeichneten Vorgänge in ihrem ganzen Verlauf als rein mechanische aufgewiesen und erklärt sind. Um diese auffallende Lücke im Fundament der Descendenztheorie auszufüllen und diese dadurch zu stützen, stellte schon Darwin 1868 die Hypothese der „Pangenesis“ auf. Der Kern derselben ist von ihm selbst dahin zusammengefasst: „Es ist allgemein zugestanden, dass die Zellen oder Einheiten des Körpers sich durch Selbsttheilung oder Knospung vermehren, wobei sie dieselbe Natur beibehalten; und dass sie schliesslich in die verschiedenen Gewebe und Substanzen des Körpers verwandelt werden. Aber ausser diesen Vermehrungsweisen nehme ich an, dass die Einheiten oder Zellen kleine Körnchen abgeben, welche durch das ganze System des Körpers zerstreut werden; dass diese, wenn sie mit gehöriger Nahrung versorgt werden, sich durch Selbsttheilung vervielfältigen, und schliesslich zu Einheiten oder Zellen entwickelt werden gleich denen, von denen sie ursprünglich abgeleitet sind. Diese Körnchen können „Keimchen“ oder Gemmules genannt werden. Sie sammeln sich aus

allen Theilen des Körpers um die Geschlechtselemente zusammenzusetzen, und ihre Entwicklung in der nächsten Generation bildet ein neues Wesen; aber sie sind gleicherweise auch fähig, in einem schlummernden Zustande an künftige Generationen überliefert und dann erst entwickelt zu werden. Es wird angenommen, dass Keimchen von jeder Einheit oder Zelle nicht bloss während ihres erwachsenen Zustandes abgegeben werden, sondern auch während jedes Entwicklungszustandes eines jeden Organismus; aber nicht nothwendig während der fortgesetzten Existenz derselben Zelle. Endlich nehme ich an, dass die Körnchen in ihrem schlummernden Zustande eine gegenseitige Verwandtschaft zu einander haben, welche zu ihrer Anhäufung entweder zu Knospen oder zu Sexual-Elementen führt. Daher sind es nicht die Geschlechtsorgane oder Knospen, welche neue Organismen erzeugen, sondern die Einheiten oder Zellen, aus denen jedes Individuum zusammengesetzt ist.“

Dieser „provisorischen Hypothese“ der „Pangenesis“ stellt nun Hückel in seiner „Perigenesis der Plastidule“ einen anderen Versuch gegenüber, die Gesamtheit der organischen Entwicklungsprozesse auf ihre elementaren Ursachen zurückzuführen und streng mechanisch aus physikalisch-chemischen Elementar-Vorgängen zu erklären, einen Versuch, den auch er vorläufig nur als „provisorische Hypothese“ bezeichnet. Zunächst fragt sich: Was heisst Perigenesis der Plastidule? Plastidule ist die von Elsberg eingeführte Abkürzung für Plasson-Moleküle, d. h. wie bisher in der anorganischen Materie untheilbare Einheiten statuirt werden unter dem Namen der Moleküle, so jetzt auch im Plasson, dem einfachsten Stoff der organischen Wesen, dem sogenannten Lebensstoff. Um dies Plasson verständlich zu machen, müssen wir kurz erinnern an Hückel's Plastiden-Theorie: Seit Schleiden und Schwann galt nämlich die „Zelle“ als letzte Einheit aller organischen Wesen; dann ging man von der „Zellen-Theorie“ über zur „Protoplasma-Theorie“, indem von den verschiedenen Theilen der Zelle die festflüssige „Zellsubstanz“

und der „Zellkern“ als unentbehrliche Bestandtheile der Zelle der nicht überall vorhandenen „Zellhaut“ gegenübergestellt ward. Als dann Häckel in den „Moneren“ einfachste Lebewesen entdeckte, die, noch einfacher als die Zelle, als „Organismen ohne Organe“ bezeichnet werden, da alle Functionen des Lebens, Ernährung und Fortpflanzung, Empfindung und Bewusstsein von denselben ausgeführt werden, ohne dass verschiedene Theile für verschiedene Thätigkeiten gesondert wären, — als man dann im „Bathybius“ einen Organismus fand, bei dem selbst das nicht Statt hätte, was beim „Moner“ als erster Anfang der Individuation angesehen werden könnte, dass nämlich die Fortpflanzung durch Theilung bei Erreichung einer bestimmten Grösse eintritt, — da setzte man der kernhaltigen Zelle die kernlose, die Cytode, zur Seite, und bezeichnete Zelle und Cytode, die beiden Hauptformen der „Elementar-Organismen“ oder „Lebenseinheiten“ mit dem gemeinsamen Namen der „Plastide.“ Das ganze geheimnissvolle Problem des Lebens ist also zurückgeführt auf die elementare chemische Thätigkeit des „Plasson.“ — Die Plastidule sind uns betreffs ihrer quantitativen Zusammensetzung und qualitativen chemischen Eigenschaften noch wenig bekannt; doch besitzen dieselben ausser denjenigen physikalischen und chemischen Eigenschaften, welche auch den Molekülen der Materie zukommen, noch besondere Lebens-Eigenschaften, von denen jedoch manche allen Atomen gemein sind. Die Atome, d. h. kleinste, diskrete Massen-Theilchen von unveränderlicher Beschaffenheit, durch Aether von einander getrennt, besitzen eine inhärente Summa von Kraft, und sind insofern „beseelt.“ Lust und Unlust, Begierde und Abneigung, Anziehung und Abstossung müssen allen Massen-Atomen gemeinsam sein, denn die Bewegung der Atome, die bei Bildung und Auflösung einer jeden chemischen Verbindung stattfinden müssen, sind nur erklärbar, wenn wir ihnen Empfindung und Willen beilegen. Darauf beruht die chemische Wahlverwandtschaft der Körper, darauf der menschliche Wille, der nur deshalb frei scheint, weil im Menschen die



Willensbewegungen in höchst schwierigen Verwickelungen vorkommen. Die Plastidule unterscheiden sich aber von den Molekülen dadurch, dass sie die Fähigkeit der Reproduction oder Gedächtniss haben. Nur das unbewusste Gedächtniss der lebenden Materie (Häckel stimmt hier Ewald Hering bei) erklärt die wichtigsten Lebensfunktionen, darauf beruht das Vermögen der Vorstellung und Begriffsbildung, des Denkens und Bewusstseins, der Uebung und Gewöhnung, der Ernährung und Fortpflanzung.

Dieser Unterschied der Plastidule von den Molekülen, begründet im Gedächtniss, äussert sich zunächst in der Art des Wachstums, das hier nicht durch Apposition, sondern durch Intussusception vor sich geht, und vor allem in der Fortpflanzung. Fortpflanzung ist Wachstum des Individuums über sein individuelles Mass hinaus, sowohl bei der einfachsten Fortpflanzung durch Theilung der Mutterzelle in zwei gleiche Tochterzellen, als bei der, davon wesentlich nicht verschiedenen amphigonen Zeugung. Die Vererbung ist Uebertragung der Plastidul-Bewegung, nothwendig wegen der stofflichen Gleichheit von Mutter- und Tochterzelle; die Anpassung ist Abänderung der Plastidul-Bewegung, bewirkt durch die äusseren Einflüsse, bedingt durch Umlagerung der Atome, so dass jede spätere Plastidul-Bewegung zusammengesetzt ist aus der überwiegenden Reihe der alten Plastidul-Bewegung und einem geringen Theil von neuer. Bei der amphigonen Zeugung ist die Plastidul-Bewegung der dadurch entstandenen Cytode die Resultante aus den beiden verschiedenen Plastidul-Bewegungen der weiblichen Ei-Plastide und der männlichen Sperma-Plastide. — Die wahre bewirkende, rein mechanische Ursache des biogenetischen Prozesses oder der gesammten Entwicklung aller Organismen ist die Plastidul-Bewegung; über die Natur derselben, die unserer unmittelbaren Erkenntniss sich entzieht, gilt es, eine befriedigende Hypothese aufzustellen, und das ist die Hypothese der Perigenesis: die unsichtbare Plastidul-Bewegung ist eine „verzweigte Wellenbewegung.“ „Diese wahre und letzte „causa efficiens“ des biogenetischen Prozesses nennen

wir mit einem Worte Perigenesis, die periodische Wellenzugung der Lebenstheilchen oder Plastidule“; und zwar beruht diese Theorie auf dem mechanischen Prinzip der übertragenen Bewegung, das bereits Aristoteles in die Naturforschung eingeführt hat. Dadurch allein sind wir in den Stand gesetzt, den unendlich verwickelten Gang des biogenetischen Prozesses auf mechanische Bewegungen der Massen-Atome zurückzuführen, die ebenso durch chemisch-physikalische Gesetze bedingt sind, wie in den Erscheinungen der anorganischen Natur. Die Vererbung ist die Uebertragung der individuellen Prastidul-Bewegung, nothwendig verknüpft mit der Fortpflanzung; die Anpassung ist die Veränderung der bisherigen Plastidul-Bewegung, bewirkt durch die verschiedenen äusseren Einflüsse im Kampf um's Dasein; nun ist aber „die Erbllichkeit das Gedächtniss der Plastidule, die Variabilität die Fassungskraft der Plastidule.“

Sollen wir zu dieser kurzen Uebersicht der neuesten Häckel'schen Aufstellungen noch etwas hinzufügen? Uns dünkt das überflüssig, denn dem wirklich aufmerksamen Leser kann die bloss scheinbare Stärke und die schlecht verhüllte Schwäche dieser neuesten Hypothese unmöglich verborgen bleiben, — wie sie, besonders bei zusammengesetzten Organismen, nicht zu erklären vermag, was sie erklären soll, wie auch sie die letzten Fragen nur hinauschiebt ohne sie zu beantworten, wie sie mit der Uebertragung geistiger Functionen auf die elementarsten Körper nur ein verwirrendes Spiel treibt. — wir begnügen uns also damit, diese neueste Phase der „monistischen Naturphilosophie“ einfach zu registriren und dem Leser zur Kenntniss zu bringen.

# Ueber Begriff und Grundriss der Weltanschauung überhaupt und der christlichen Weltanschauung insbesondere.

Von

**August Baur**, ev. Pfarrer in Sontheim auf der Schwäb. Alb.

Das Wort „Weltanschauung“ hat sich in der Sprache der Gegenwart so sehr eingebürgert und festgesetzt, dass schon um seines häufigen Gebrauches willen eine genauere Untersuchung des Sinnes und Gedankengehaltes angezeigt scheint, welchen der Sprachgebrauch mit dem Ausdruck verbindet. Auch die Theologie, das Christenthum kann sich diesem Worte nicht entziehen, redet man ja doch häufig auch von „christlicher“ Weltanschauung. Wenn nun unser Sprachgefühl uns sagt, dass mit diesem Worte etwas ganz Eigenthümliches ausgedrückt werden soll. für das wir zwar ähnliche und ähnlich lautende Begriffe, aber eben keinen haben, durch welchen das Wort Weltanschauung ersetzt werden könnte, so möchte man versucht sein, den Ausdruck nicht bloss für einen modernen zu halten, sondern eher für einen modischen, an welchem eben unsere Zeit einen besonderen Geschmack finde, um ihn, wenn er ausgebraucht ist, wegzuworfen und aufzugeben. Dieser Ansicht scheint W. Gass (Optimismus und Pessimismus 1876 Vorr. III) zu sein, wenn er nicht nur dieses Wort einen Lieblingsausdruck unserer Zeit nennt, sondern auch seinen Gebrauch weniger in die wissenschaftliche gelehrte Behandlung zugelassen, als dem Tagesgespräch und den Tageszeitungen überlassen haben möchte.

Jedoch scheint Gass selber das Unzureichende seines Urtheils über das Wort empfunden zu haben: denn seine eben angeführte Schrift ist der selbstredende Beweis, dass dem Worte das Gebiet einer wissenschaftlichen Behandlung schlechterdings nicht verschlossen werden kann.

Wir haben schon bemerkt, dass unser Sprachgefühl mit dem Worte Weltanschauung einen ganz eigenthümlichen Begriff verbindet, für den wir in unserem Sprachschatz zwei analoge Ausdrücke, aber wohl keinen sich vollständig mit ihm deckenden besitzen. Weiter ist schon darauf hingewiesen worden, dass innerhalb der gegenwärtigen geistigen Bewegung mit ihren Gegensätzen kein Wort häufiger gebraucht wird, als eben das Wort Weltanschauung. Es liegt darin der Beweis, dass die Gegenwart nicht nur etwas durchaus Eigenartiges, Besonderes damit zur Anschauung bringen will, sondern auch etwas besonders Wichtiges, mit den Culturinteressen des Menschengeschlechtes unmittelbar Zusammenhängendes. Kann ja doch Jedermann, wenn er nur seine Augen gegen die Gegensätze in der modernen Bewegung der Geister, die aufeinander platzen, nicht verschliesst, erkennen, dass es sich in den Culturgegensätzen der Gegenwart schliesslich um einen Kampf der Weltanschauungen gegen einander handelt. Ist aber alles Kämpfen und Ringen der Menschheit selbstverständlicher Weise ein Theil ihrer sittlichen Bethätigung, so kann auch der Schwerpunkt des Begriffes Weltanschauung, wenn der Kampf der Gegenwart gerade um ihn sich dreht, nur auf dem Gebiet des Sittlichen, der Ethik gefunden werden.

Ehe wir nun die christliche Weltanschauung, welche in dem Ringen der Gegenwart in erster Linie in Mitleidenschaft und Mitkämpferschaft gezogen ist, in ihrer Besonderheit betrachten, haben wir es mit dem Begriffe Weltanschauung überhaupt zu thun, den wir zuerst empirisch und sodann begrifflich untersuchen.



## I. Begriff der Weltanschauung überhaupt.

Fassen wir also das Wort Weltanschauung zunächst nach der Mannigfaltigkeit seines empirischen Gebrauches in's Auge, so werden mit diesem Begriffe eine Menge von Prädikaten verbunden der verschiedensten Art und Gattung; redet man ja doch ebenso sehr von dem Gegensatze der antiken und modernen, wie der heidnischen und christlichen, der monistischen und dualistischen, materialistischen und idealistischen etc. Weltanschauung, die in neuester Zeit besonders hervorgetretene Phase des Gegensatzes von Pessimismus und Optimismus nicht zu vergessen. Es fragt sich nun, was ist wohl, empirisch genommen, das Gemeinsame in allen diesen Gestaltungen und Formen? Offenbar liegt in dem Worte, wenn wir die „Anschauung“ betonen, ein theoretisches Moment, so dass nach dieser Seite hin die Weltanschauung Verwandtschaft hätte mit Weltkunde, Weltkenntniss und Welterkenntniss. Verstehen wir unter Weltkunde oder besser unter Naturkunde das empirische Wissen über die Vorgänge des zeiträumlichen Daseins oder kurz der Natur im Einzelnen sowohl wie im grossen Ganzen: so fühlen wir doch, dass Naturkunde und Weltanschauung sich durchaus nicht decken. Denn einerseits ist die Natur- und Weltkunde, auch wenn sie eine noch so weit umfassende ist, doch stets abhängig von einer Menge von Einzelkenntnissen, Einzelforschungen, was bei der Weltanschauung durchaus nicht zutrifft; denn ich kann eine bestimmte Art von Weltanschauung in aller Klarheit besitzen und mit aller Schärfe des Standpunktes vertreten, ohne dass mir hierzu eine genaue Natur- oder Weltkunde im Einzelnen durchaus nöthig wäre. Andererseits aber enthält das Wort Naturkunde, Weltkunde nicht unmittelbar eine Beziehung auf unsere sittliche Lebensführung, eine Beziehung, die wir unwillkürlich uns mit dem Worte Weltanschauung verbunden denken, sonst könnten wir gar nicht z. B. vom Gegensatz der optimistischen und pessimistischen Weltanschauung reden. Auch dann, wenn wir

Natur- und Weltkunde nach ihrer praktischen Beziehung auf das menschliche Leben auffassen, sei es nun, dass wir die Natur- und Weltkunde ansehen als die nothwendige Bedingung der technischen Ausbeutung der Natur für die Industrie etc., oder dass wir in dem Sinne von „weltkundig“ das Wort Weltkunde verstehen: so scheinen wir uns zwar mehr dem ethischen Sinne des Begriffes Weltanschauung zu nähern, aber kommen ihn doch nicht näher; denn die Weltanschauung ist weder gleich dem praktischen Verständniss für technische Verwendung der Schätze der Natur, noch der Gewandtheit und Verschlagenheit des geriebensten „weltkundigen“ Diplomaten. Beide, auch wenn sie sich praktische Zwecke setzen, bleiben eben in der Vereinzelung ihrer Zwecke stehen, erheben sich nicht zum Ganzen über die Welt der Natur.

Nun so ist wohl Weltanschauung soviel als Welterkenntniss, eine Theorie über die Welt, die Natur, ein System der Natur? Sicherlich hat dieser Begriff mit dem der Weltanschauung einige Verwandtschaft, sofern für jegliches System der Natur, für jegliche Kosmologie, sie mag nun ihren Grund in der Naturwissenschaft oder in einer bestimmten Philosophie, im reinen Wissensinteresse an sich, oder in beidem zugleich haben, Absicht und Ziel in dem Entwurf eines Gesamtbildes alles materiellen Seins, der ganzen Natur liegt. Und doch ist wieder ein grosser Unterschied zwischen beiden. Unleugbar ist zwar, dass das umfassende Erkennen der ganzen Naturwelt, mag es nun ein discursiv-induktives, oder ein speculativ-deduktives sein, einen sittlichen Werth an sich hat, sofern das Streben nach ihr in unserer vernünftigen Anlage beruht. Aber das Interesse einer solchen Welterkenntniss ist doch lediglich ein theoretisches, ein Verstandesinteresse, ein Interesse der einheitlichen Ordnung des in der empirischen Forschung gegebenen Materials, oder der Drang nach Erkenntniss der letzten Principien des natürlichen Seins. Die praktische Seite, das persönliche, d. h. ethisch gerichtete Interesse, wie es z. B. dem Gegensatz von optimistischer und pessimistischer, von materialistischer und

idealistischer, von dualistischer und monistischer Weltanschauung zu Grunde liegt, kommt hierbei gar nicht in Rechnung und Betracht, so sehr, dass, wenn an die Ergebnisse der Naturforschung und einer philosophischen Untersuchung der letzten Principien des natürlichen Seins eine bestimmte Weltanschauung anzuknüpfen versucht würde, dies als eine Ueberschreitung der der empirischen Naturforschung und der speculativen Naturphilosophie gezogenen Grenze mit Recht angesehen wurde.<sup>1)</sup> Fassen wir das Bisherige zusammen, so haben wir gefunden: der Gegenstand der Weltanschauung ist nicht das einzelne Geschehen in der Natur, auch nicht die Summe der Einzelheiten, wie in der Natur- und Weltkunde, sondern vielmehr die Natur, das zeiträumliche Sein als Ganzes, als Einheit; hierin berührt sich die Weltanschauung mit dem System der Natur, mit der Theorie alles natürlichen Seins. Aber als Weltanschauung ist sie nicht etwa bloss ein rein theoretisches Verhalten zur Welt, wiewohl ein theoretisches Moment mitgeht, nicht ein rein interesseloses Auffassen und Erkennen der Welt; sondern vielmehr die Weltanschauung schliesst ein persönliches, praktisches Interesse des Anschauenden in sich, sofern in ihr die Welt als Ganzes — nicht nach ihren zerstreuten Einzelheiten, wie im „Weltkundigsein“ — in ihrem Werthe für den Lebenszweck des anschauenden Subjektes in Betracht und in Rechnung kommt.

Diese praktische Seite, diese ethische Bedeutung, welche im Unterschied von anderen ähnlichen Functionen des Gesamterkennens im Worte Weltanschauung liegt, dieser Sinn der Zusammenfassung alles Einzelnen zum Ganzen, nicht bloss zu einer Summe, wodurch sich die Weltanschauung von der Naturkunde unterscheidet, ist durch alle ihre Arten und Bezeichnungen ganz leicht durchführbar. Darum kann man es nur als eine Selbsttäuschung ansehen, wenn so viele Vertreter der materialistischen Weltanschauung meinen, die exakte Naturbetrachtung und

1) Vgl. Semper, der Häckelismus in der Zoologie, Hamburg 1876.

Naturforschung an sich biete eine bestimmte Weltanschauung schon dar, wie es auch ein Irrthum wäre, aus irgend einer sei es „natürlichen“, sei es speculativen Erkenntniss der Natur irgend eine Regel und Norm für die Lebensführung ableiten zu wollen. Wer dies thut oder von Weltanschauung redet, bringt vielmehr aus seiner Subjektivität etwas zu dem, was er objektiv betrachtet und erkannt hat, hinzu, und selbst derjenige, welcher seinen Stolz darein setzen wollte, in seiner Lebensweise sich völlig an die Gesetze des physischen Lebens anzuschliessen oder „naturgemäss“ zu leben, kann sich nicht so sehr seiner Subjektivität entäussern, dass er nicht wenigstens die Fähigkeit des Urtheils über das, was nach seiner Anschauung naturgemäss ist, was als Naturgesetz überhaupt und für ihn gelten kann, hinzubrächte.

Diese Bedeutung unserer Subjektivität für den Begriff Weltanschauung müssen wir nun weiter verfolgen, um schliesslich zu erkennen, dass, was wir Weltanschauung nennen, nicht das Erzeugniss einer Einwirkung von Aussen ist, nicht von aussen uns unmittelbar gegeben sein kann, dass vielmehr, je höher uns der Begriff Welt im Werthe steigt, an der Bildung desselben unser Geistesleben in um so stärkerem Grade betheiligt ist. Ist nämlich, was wir oben als empirischen Begriff der Weltanschauung aufgestellt haben, wirklich richtig, dass die Weltanschauung die Betrachtung und Schätzung des zeiträumlichen Daseins im Lichte unseres sittlichen Lebenszweckes und mit Beziehung auf denselben sei; so ist eine wirkliche Weltanschauung nur möglich dann, wenn das anschauende Subjekt sich seines Selbstzwecks bewusst geworden ist, wenn also die Subjektivität sich dem objektiv-materiellen Sein entgegengesetzt oder über dasselbe sich erhoben hat. So lange aber das Subjekt über die Sphäre seines natürlichen Seins noch nicht hinausgekommen ist, gibt es für dasselbe auch keine Welt im vollen Sinne und keine Weltanschauung. Verfolgen wir diesen Satz nach seinen verschiedenen Stadien und Beziehungen, so ist wohl selbstverständlich, dass die unmittelbare Sinneswahrnehmung der



Dinge eine Weltanschauung noch nicht erzeugen kann. Denn die Sinneswahrnehmung in ihrer naiven kindlichen Unmittelbarkeit, wie wir sie am Kinde, an Idioten sehen, erfasst die Dinge lediglich in ihrer Vereinzelung: was das Kind in einem Momente wahrnimmt, das wird von ihm begehrt und ergriffen, um es dann, wenn die Lust zur Bethätigung an demselben ausgeübt ist, wegzuwerfen und zu einem anderen Dinge überzugehen. Die Beziehung, in welche so das Kind sich zum Aussendinge setzt, vollzieht sich zwar, ist vorhanden, aber in ganz unmittelbarer, unreflektirter, rein durch den Sinneneindruck bestimmter Weise. Schon um eine Stufe höher steht die Auffassungsweise, nach welcher das Subjekt die Dinge zeitlich und räumlich aufeinander bezieht, wenn es die Veränderung, welche an ihm in Zeit und Raum vermittelt seines Zusammenseins mit den Aussendingen vor sich geht, auch auf die Einzelercheinungen überträgt. Es entsteht hiedurch für die Subjektivität aus den Einzelheiten etwas Zusammenhängendes, ein Neben- und Nacheinander der Erscheinungen, dem er selber als ein geschlossenes Ganzes im Raum und in der Zeit gegenüber steht. Aber ein Heraustreten aus der unmittelbaren Natürlichkeit, ein sich allem zeiträumlichen Dasein Entgegenstellen ist hiermit schlechterdings noch nicht gewonnen, wenn auch durch die Perception der Dinge in Zeit und Raum die Bahn zu einer zusammenhängenden Gesamtaufassung des Seienden vorbereitet ist. Denn diese Zusammenfassung ist noch eine ganz äusserliche und lose; in der Verknüpfung der Dinge im Nach- und Nebeneinander ist ein innerer Zusammenhang, durch welchen erst die Theile zu einem Ganzen verbunden werden, noch nicht gegeben. Deshalb geht das menschliche Bewusstsein weiter; indem der Mensch sich selbst nach seinem natürlichen Sein als ein Erzeugniss vergangener Wirkungen und sich selber vermöge seiner Lebensfähigkeit und Lebensäusserungen als wirkend empfindet und fühlt, mit Einem Worte, indem der Mensch sich dem Gesetz der Causalität unterworfen weiss: trägt er diese Betrachtungsweise, die ihm in seiner Lebensbethätigung

im Zusammenhange der Welt aufgeht, auf die Dinge, die Erscheinungen selber über. Er wird freilich zunächst das Gesetz der Causalität nur auf die Einzelercheinungen beziehen in der Weise, dass ihm aus dem äusserlichen Nacheinander ein Durch-einander, aus dem post hoc ein propter hoc wird, gerade wie er sich selber als ein Glied einer Reihe weiss. Damit ist nun zunächst eine unendliche Summe von nebeneinanderlaufenden Reihen gegeben, deren jede nach dem Gesetze der Causalität in ihren Gliedern zusammenhängt. Aber diese Art der Auffassung des Causalitätszusammenhangs ist lediglich eine abstrakte. Denn im menschlichen Bewusstsein ist ebenso lebendig als das zeitliche Nacheinandersein das räumliche Nebeneinandersein. Wir selber empfinden uns ja auch nicht bloss als in einer zeitlichen Reihe begriffen, sondern in unaufhörlichem Verhältniss des Nebeneinanderseins mit anderen Erscheinungen. Dieses Verhältniss selber ist kein ruhendes, sicher und mit festen Schranken abgegrenztes, sondern vielmehr ein Verhältniss fortwährender gegenseitiger Berührung, fortlaufender gegenseitiger Einwirkung, so dass sich das Nebeneinander der Dinge ebenfalls umsetzt in ein Durcheinandersein, in ein sich gegenseitig Bedingen, in ein Wechselverhältniss von Ursache und Wirkung innerhalb des Rahmens der Gleichzeitigkeit. Aber haben wir damit schon eine Weltanschauung? Wohl hat sich für uns hiedurch der Zusammenhang der Erscheinungen so sehr verfestigt, dass wir aus dieser engen Verkettung der Erscheinungen, aus diesem grossartigen Causalnexus, in welchem alles in näherem oder entfernterem mechanischem Abhängigkeitsverhältniss zu einander steht, kein einziges Glied herausnehmen können, ohne dass dies eine und wenn auch noch so geringe Störung zur Folge hätte; denn der Causalzusammenhang erstreckt sich mit gleicher mechanischer Macht rückwärts und vorwärts, in die Breite, Tiefe, Höhe und Länge. Aber indem wir das Dasein nur im Lichte der Causalität ansehen, haben wir uns noch nicht über die Welt erhoben; wir stehen vielmehr noch mitten in derselben; wir sind selbst lediglich

mithineingezogen in dieses mechanische Weben des Stoffes und wenn — was aber unmöglich ist — auf diesem Standpunkte es eine Selbstbeurtheilung für uns gäbe, so würde das Urtheil eben nur das eine sein, dass wir kein Urtheil haben; denn auch das Urtheil, das ja doch nach freien Entscheidungsgründen gefällt werden sollte, um überhaupt eines zu sein, wäre ja selbst nur Erzeugniss objektiv nothwendig wirkender mechanischer Ursachen. Hält man an diesem Causalgesetze fest, so kann die Folgerichtigkeit der modernen Naturforschung durchaus nicht geleugnet werden, wenn sie Angesichts der grossartigen Wechselwirkung durch das ganze Gebiet der Erscheinungen dieselben aus Einem Uranfange erklärt wissen will und wenn sie, je höher sie hinaufsteigt, um so mehr die Differenzirungen beschränkt haben möchte. Es offenbart sich hier der Trieb nach Einheit unseres Erkennens und wie die erkannte mechanische Kraft eine ist, die sich nun in der unendlichen Differenzirung der Materie überall als dieselbe offenbart, warum soll nicht schliesslich auch die Differenzirung des Stoffes erst eine Folge der Entfaltung aus Einem Uranfange sein? Friedrich Pfaff<sup>1)</sup> in Erlangen hat deshalb nicht ganz recht, den Naturforschern, die früher, vor Erscheinen des Darwin'schen Buches, die Einheit der Abstammung der Menschenrassen leugneten, nachher aber zu Darwin übertraten, dies als einen gewissen Leichtsinn vorzuwerfen. Was sie schliesslich dazu trieb, war der schon oben ausgesprochene Gedanke, wie unverträglich es mit dem menschlichen Bewusstsein sei, nur verschiedenartige nebeneinanderher laufende Causalitätsreihen anzunehmen, während doch das Nebeneinander unter dasselbe Gesetz der Causalität falle. Beide aber in einander, die Causalität des Neben- und des Nacheinander, treiben zur Erklärung der Welt aus einem Uranfang nothwendig hin.

Wenn wir nun auch vollständig zugeben, dass eine

1) Die Theorie Darwin's und die Thatsachen der Geologie. Von Prof. Dr. Fr. Pfaff, Frankfurt 1876, S. 20.

solche mechanische Naturerklärung aus Einem materiellen Uranfange möglich ist, wenn wir der Naturphilosophie auch das Recht vollständig einräumen, mittelst der combinirenden Phantasie — wohl zu unterscheiden von phantastischer Combination — die etwa noch fehlenden Lücken der Naturkunde zu ergänzen durch Hypothesen, oder wenn wir derselben sogar es gestatten, von oben herab auf deduktivem Wege das System der Natur zu construiren, wenn wir auch das Gesetz des Kampfes ums Dasein anerkennen wollten als die Form, in welcher im Causalnexus die verschiedenen aufeinander stossenden Kräfte sich geltend zu machen und zu erhalten streben: eine Welt und eine Weltanschauung haben wir damit immer noch nicht. Als Theile der Welt mögen wir zwar die höchstorganisirten Wesen der Welt sein, so dass vielleicht in unserem erkennenden Bewusstsein, in unserer symbolisirenden Thätigkeit das physische Geschehen sich zu spiegeln im Stande ist. Aber wir selber ragen nicht über den Mechanismus empor, wir sind verschlungen in das πάντα ῥεῖ der Materie, in den ewigen Fluss des Seins, der auch uns mit fortreisst, in die unendliche Differenzirung der Materie. Dieses hat nun Niemand besser gefühlt und empfunden als Strauss in seinem „alten und neuen Glauben.“ Er hätte es füglich unterlassen dürfen, der Theologie und der Teleologie ihren Zweckbegriff, d. h. ihren Glauben an ein über und in dem materiellen Sein wirkendes überweltliches Princip höhnisch vorzuwerfen, als den Wundermann, der überall eintreten müsse, wo das Denken aufhöre. Wenn er selber auf der einen Seite daran festhält und darauf fusst, dass das ganze Sein der Welt nur nach dem unerbittlichen Gesetz der mechanisch wirkenden Causalität aufgefasst werden dürfe: wie kann er dann dem Menschen zurufen, er möge dessen gedenken, dass er doch nicht bloss ein Naturwesen, sondern etwas höheres sei, wie mag er denn seinem „Universum“ Güte, Weisheit zuschreiben? Es ist das ein schreiender Widerspruch, der freilich nicht hier zum erstenmal bei Strauss aufgetreten ist; schon seine Glaubenslehre zeigt ihn, wenn er in den positiven



Ergebnissen derselben einen nackten materialistischen Naturalismus und einen deistischen Moralismus ganz unvermittelt neben einander stellt.<sup>1)</sup> Macht etwa das Causalitätsgesetz das Naturprodukt, Mensch genannt, zum Menschen, wenn nach Strauss der Mensch sich nicht bloss als Naturwesen, sondern als „Mensch“ fühlen soll? Oder gibt etwa das rein mechanisch wirkende Gesetz der Causalität dem Universum Güte, Liebe, Weisheit? Oder kann es etwas anderes sein, als nur eine lächerliche Phrase, wenn Strauss mit Moriz Wagner von dem grossen Gesetze des Fortschritts in der Natur redet? Soll ein Fortschritt sein, so muss es auch ein Kriterium des Fortschritts geben. Wo soll sich aber dieses finden, wenn doch alles rein mechanisch geschieht? Von einer beharrlich fluktuirenden Differenzirung, Umänderung, Umgestaltung kann hier allein die Rede sein, nicht aber von einem Fortschritt; denn die Beurtheilung, ob etwas fortschreitet oder nicht, ist nur möglich, wo ein bewusstes, selbstbewusstes Wesen sich über die Natur erhebt, wenn in ihm ein übersinnliches, d. h. nicht nach dem Gesetz der Causalität waltendes, ein freies sittliches Element, Geist ist, dem eine Idee, ein Ziel des Daseins vorschwebt und der den Massstab des Ideals an das Sein anlegt. Indem die materialistische Naturphilosophie noch solche Kategorien gebraucht, erklärt sie mehr als deutlich, dass eine Weltanschauung nach rein mechanischer Weise nicht möglich ist, dass, um überhaupt zu einer Weltanschauung zu gelangen, um eine solche auszusprechen, der Mensch aus seinem Ich etwas beibringt, durch welches er die Natur in Beziehung zu seinem eigenen Werth und Lebenszweck setzt und nach dem eigenen subjektiven Lebenswerth und -zweck das physische Sein beurtheilt. Für unsere Untersuchung ist es an diesem Orte noch ganz indifferent, in welcher Art und Weise die Beziehung des Subjekts auf das natürliche Sein vorgestellt wird oder welche Weltanschauung die richtige und wahre ist; bis jetzt ist es genug, nachgewiesen zu

---

1) Vergl. Carl Schwarz, Wesen der Religion II. S. 165.

haben, dass jede Weltanschauung das Dasein eines übersinnlichen, immateriellen Elementes im menschlichen Bewusstsein, d. h. des Geistes nothwendig voraussetzt; denn nur durch das subjektive Innewerden des Gegensatzes von Materiellem und Immateriellem gelangen wir zur Möglichkeit einer Beurtheilung der Welt in Betreff ihres Werthes und ihrer Bedeutung für den Lebenszweck, für die höchste Lebensaufgabe des Menschen und der Menschheit. Hierbei bleibt das Recht der Naturforschung vollständig gewahrt, das physische Sein, die Erscheinungen der Naturwelt durch das Gesetz der Causalität zu untersuchen und zu erklären, wie auch nach diesem Gesetz unter Zuhilfenahme der combinirenden, die Lücken durch Hypothesen ergänzenden Phantasie ein System der Natur zu konstruiren. Aber diesem unweigerlich eingeräumten Rechte entspricht die von ihr ebenso streng zu erfüllende Pflicht, diese ihre Grenze strenge inne zu halten und sich davor zu hüten, das auf dem Gebiet der Erklärung des materiellen Seins geltende Erkenntnissprinzip des mechanisch wirkenden Causalitätsgesetzes ohne Weiteres auch auf das Gebiet des übersinnlichen Lebens, des Geistes, des sittlichen Lebens und der sittlichen Aufgabe überzutragen, in welches eben der Begriff der Weltanschauung gehört.

Wir haben nun aus dem Bisherigen das wenn gleich nur negative Ergebniss gewonnen, dass uns keine Art von Wahrnehmung des materiellen Daseins, weder die unmittelbar-naive, die sich auf die Erfassung des Einzelnen bezieht, noch die Perception desselben unter der Form von Raum und Zeit, in welcher die Welt als eine unendliche Summe des Nach- und Nebeneinander von Erscheinungen sich darstellt, noch auch die Erkenntniss dieses Nach- und Nebeneinander unter dem Princip der Causalität zum Begriffe der Weltanschauung führt. Zwar erhebt sich das menschliche Bewusstsein, indem dasselbe in der Organisation des eigenen sinnlichen Daseins und der äusseren Naturwelt das Walten des Causalitätsgesetzes erkennt, über das sinnliche Sein hinaus; aber dieses Wissen um das Gesetz des physischen Geschehens und die logische

und systematische Verarbeitung des durch dieses Erkenntnissprincip gewonnenen Materials ist und bleibt ein rein theoretisches Thun und Geschäft, ohne dass uns damit irgend die Möglichkeit einer Beurtheilung der Bedeutung der Welt für den Lebenszweck der Menschen gegeben wäre. Auch die Erkenntniss des menschlich-endlichen Daseins selber unter dem Principe der Causalität fördert uns keineswegs auf der Bahn zur Weltanschauung. Denn wenn der Naturforscher die physischen Bedingungen und die Entwicklung unseres eigenen organischen Lebens nach dem Gesetz der Causalität auch bis ins Kleinste hinaus uns darzulegen im Stande wäre: für die Erkenntniss unseres Selbstzweckes und der Bedeutung sowohl unseres eigenen sinnlichen Organismus, als auch des ganzen sinnlichen Seins für diesen Selbstzweck, d. h. für die Möglichkeit einer Weltanschauung ist hiermit noch gar nichts gegeben.

Wir müssen deshalb das uns durch den Zusammenhang unseres materiellen Seins mit der Natur und durch das Erkenntnissprincip der Natur gesteckte Gebiet überschreiten, um zum Begriff der Weltanschauung zu gelangen. Man hat nun freilich dieses Heraustreten des Menschen aus dem Kreise des natürlichen Seins und seiner Erkenntniss als eine ihm verbotene Grenzverletzung aufgefasst und getadelt und an den Menschen die Forderung gestellt, innerhalb der Gesetze seines natürlich-sinnlichen Seins allein sich zu bewegen, da ja doch nur das unmittelbar-Sinnliche für ihn gewiss, der Glaube an ein ideales, unendliches, übernatürliches Princip, an eine ideale Lebensaufgabe der Menschheit, der Glaube an Gott, an ein dem materiellen Sein entgegengesetztes geistiges Sein im besten Falle eben nur ein Ideal, im schlimmsten aber eine Selbsttäuschung sei, hervorgebracht durch den selbstsüchtigen Wunsch des Herzens, durch das schrankenlose Begehren des menschlichen Gemüthes nach Glück, nach Seligkeit. Nach dieser Auffassung wäre es Pflicht des Menschen, sein Lebensberuf, als das vollkommenste Thier in der Befriedigung seiner sinnlichen Bedürfnisse, seiner physischen

Triebe sein Glück allein zu erstreben und zu suchen, wobei ihm seine idealistischen Träume nebenher wohl gestattet und erlaubt sein dürften. Aber setzt dieses Suchen und Erstreben des Menschen, sofern es doch mit Bewusstsein geschieht, nicht schon voraus, dass der Mensch über das, was der Befriedigung seines sinnlichen Begehrens zuträglich und unzuträglich ist, gerade indem er sucht und wählt, ein bewusstes Urtheil besitzt? Das thierische Dasein als solches ist stets in sich selber befriedigt, weil innerhalb desselben nie das Bewusstsein über seinen Zweck, über seine Bestimmung auftaucht. Wenn also der Mensch in seinem Bewusstsein darüber zu urtheilen im Stande ist, was seine Befriedigung befördert und was sie hindert: so ist damit von selber gegeben, dass er, wenn er auch oft nur dunkel um den Zweck seines Daseins weiss, doch einer Lebensaufgabe, einer Selbstbestimmung sich selber bewusst ist. Indem er mit Bewusstsein unter den Mitteln zu seiner Selbstbefriedigung wählt, das eine verwerfend, das andere ergreifend, beweist er, dass er nach einem Principe handelt, nach einem Zwecke, den er sich selber gesetzt hat oder als einen ihm gesetzten empfindet. Schon der einzige Umstand, dass er sich einen Lebenszweck setzt und im Lichte dieses Lebenszweckes seine ganze sinnliche Organisation und die Natur ausser sich selber auffasst, benützt und bearbeitet, ist ein sicheres Zeichen, ein schlagender Beweis davon, dass er nicht nur mit seinem Erkenntnissprincip, vermöge dessen er theoretisch in die Gesetze und Bedingungen seiner Naturbasis und der Natur überhaupt einzudringen vermag, sich über die Natur erhebt, sondern auch mit seinem persönlichen Interesse, sofern er die Welt, die Natur an und ausser sich, ansieht und beurtheilt nach ihrer praktischen Bedeutung, nach ihrem praktischen Werthe für seine Selbstbestimmung und seinen Selbstzweck. Es mag nun auch der Zweck, den das menschliche Bewusstsein sich selber steckt, noch so verschiedenartig sein, klug oder thöricht, recht oder schlecht, schädlich oder nützlich: die einfache Thatsache, dass der Mensch es thut und dass jeder es thut, und dass jeder im Lichte seines Zweckes die Natur ansieht und



beurtheilt, beweist wenigstens formal, dass der Mensch einen Lebenszweck hat und darum auch eine gewisse Weltanschauung, und dass er immerdar seinen Standpunkt nicht im materiellen Sein, sondern über demselben einnimmt. Hiegegen kann nicht eingewendet werden, dass der Mensch in seinem Leben ja eine unendliche Reihe von Zwecken und Absichten verfolgen könne, ja dass die Zwecke des Menschen innerhalb seines eigenen Lebenskreises und einzelnen Bewusstseins häufig einander widersprechen und so auch sein Urtheil über die Natur und den Werth seines physischen Lebens so schwankend und wechselvoll sei. Denn wenn wir auch dieses Schwanken und Wechseln als eine wirkliche Thatsache vollständig zugeben, so folgt daraus nicht, dass der Mensch einen bestimmten Zweck, eine festbleibende Selbstbestimmung und Lebensaufgabe überhaupt nicht haben noch erreichen könne, sondern nur dass er die ihn vollständig befriedigen sollende Lebensaufgabe und Weltbeurtheilung und Weltanschauung noch nicht gefunden hat, mit anderen Worten, dass der Mensch eine concret erkannte Lebensaufgabe, einen concret erkannten Lebenszweck, eine mit concretem Inhalt erfüllte Weltanschauung nicht in die Welt mitbringt, sondern nur die Anlage, den Trieb hierzu, die Fähigkeit hierfür, und sodann, dass der subjektive Besitz eines bestimmt erkannten und erfassten Lebenszweckes und einer concreten Weltanschauung lediglich das Erzeugniss sowohl der eigenen Lebenserfahrung als auch der geistigen Einwirkung von aussen her ist. Aus diesem Grunde ist allein die Mannigfaltigkeit der empirisch auftretenden Weltanschauungen zu erklären.

Wenn unsere Untersuchung nun als eine unleugbare Thatsache erwiesen hat, dass das menschliche Bewusstsein ohne einen bestimmten Selbstzweck des Menschen und darum auch ohne eine bestimmte Art von Weltanschauung nicht gedacht werden kann: so ist die Anlage und Fähigkeit hierzu als eine bestimmte Thatsache des menschlichen Geisteslebens zunächst zu untersuchen und zu erörtern. Diese Thatsache fassen wir im allgemeinsten Sinne dahin.

dass der Mensch in seinem Bewusstsein genöthigt, getrieben ist, sich überhaupt einen Lebenszweck zu setzen; ohne einen bestimmten Lebenszweck kann er nun ein für allemal gar nicht sein. Welcher Art nun auch derselbe sein und welche Weltanschauung auch in concreto aus dem Lebenszwecke folgen mag: auf jeden Fall aus der unmittelbaren Erfahrungsthatsache, dass er die Setzung und Erfüllung einer bestimmten Lebensaufgabe gar nicht umgehen kann — wenn er auch im Stande ist, diese Lebensaufgabe selber zu wechseln und damit seine Weltanschauung zu ändern oder einzelne dem allgemeinen Lebenszweck untergeordnete Aufgaben und Gebote zu umgehen — aus dieser Thatsache erhellt deutlich, dass der Mensch durchaus nicht der absolut souveräne Herr seines Daseins ist, sondern vielmehr durchweg bestimmt und abhängig. Die Grundthatsache der Abhängigkeit, des Bestimmtheits des Menschen kann, wie schon oben nachgewiesen worden ist, durch keine ihr scheinbar widersprechende Erfahrung, noch durch Thatsachen wie, dass der Mensch einen moralisch verwerflichen Lebenszweck sich setzt, oder dass er sich scheinbar gar keinen setzt — dann ist eben das Nichtsetzen eines Zweckes sein Zweck (vergl. das Nirvana des Buddhismus) — oder dass er vor der Mannigfaltigkeit verschiedener Zwecke zu einem einzigen durchschlagenden Zwecke gar nicht kommt, in gar keiner Weise alterirt werden: einen Zweck muss der Mensch haben und verfolgen und selbst, wenn der Mensch sich vornehmen wollte, keinen Zweck zu haben und auf alle und jegliche Beurtheilung der Natur in Bezug auf sich selbst, auf alle Weltanschauung zu verzichten. Wenn nun so der Mensch abhängig ist, wie eben diese innere Nöthigung, diese innere Unumgänglichkeit einer Lebensaufgabe beweist, so erhebt sich die Frage: wer übt diese Nöthigung auf ihn aus? von wem ist er abhängig? Die Natur in und ausser ihm, seine eigene materielle Basis und das materielle Sein überhaupt kann diese bestimmende nöthigende Kraft und Macht nicht sein; diese Elemente können wohl darauf einwirken, dass das Subjekt diesen

oder jenen concreten Lebenszweck sich vornimmt und hier-nach eine bestimmte Weltanschauung sich bildet; äussere Einflüsse können die an sich bestimmungslose Form des sich einen Zwecksetzensollens mit einem concreten Inhalte erfüllen; aber die zunächst rein formale innere unumgängliche Nöthigung zur Selbstbestimmung und Erfassung einer Weltanschauung überhaupt kann nicht aus diesem Grunde stammen. Denn indem der Mensch einen Selbstzweck sich setzt, tritt er ja eben als ein sich selbst erfassendes Ich aus dem Connex der rein physischen Wirkungen und Ursachen heraus und stellt sich demselben gegenüber. Oder nöthigt er sich selber dazu? setzt er sich in Abhängigkeit von sich selber? Nein und ja! Nein, wenn man es so verstehen wollte, dass der Mensch der absolut souveräne Herr seiner selbst sei. Dann erhalten wir aber den ganz klaren dilemmatischen Schluss: Entweder ist der Mensch der souveräne Herr seiner selbst und dann auch fähig, sich gar keinen Zweck zu setzen; oder fühlt er in sich die Nöthigung, jederzeit sich einen Zweck vorzunehmen — dies der Obersatz; nun aber ist es eine Erfahrungsthatsache, dass dem Menschen die innere Nöthigung der Vornahme eines Lebenszweckes unumgänglich ist — dies der erste Untersatz; nun aber ist nur wahr, was Erfahrungsthatsache ist, dies der zweite Untersatz; also ist es nicht wahr, dass der Mensch sein eigener souveräner Herr ist und fähig, zwecklos zu sein.<sup>1)</sup> — Und doch müssen wir die Frage bejahen. Der Mensch, indem er Zwecke sich setzt, ist von sich abhängig, bestimmt sich selbst, nöthigt sich selbst zum Zweckesetzen; aber diese

---

1) Wie dieses souveräne atheistische Menschenthum nicht bloss zum Egoismus, sondern zum absoluten, stupiden, brutalen Individualismus führt, ist trefflich nachgewiesen von Erdmann, Grundr. der Gesch. der Phil. (1. Aufl. II. §. 341) in seiner Darstellung der Ausgänge des radikalen Hegelthums, s. bes. S. 687 f. die Darstellung der Schrift: „das Verstandesthum und das Individuum“: „Nicht hassend wie der Egoist, nicht liebend wie der Communist, denkt das Individuum nicht und will es nicht, es starrt an und lacht und weiss auf die Frage: wer und was bist du? nur zu antworten: ich bin ich selbst allein.“

Abhängigkeit übt er nicht als das empirische Ich aus, sondern als sein ideales Ich. Die Idee seines eigenen Wesens bestimmt ihn zur Vornahme eines Lebenszweckes und drängt ihn zu einer bestimmten Weltanschauung. Darum darf der Mensch auch schliesslich nicht nur nach Belieben sich Zwecke vornehmen, sondern seine Lebensaufgabe ist bestimmt und seine Weltanschauung ist bedingt durch die Idee seines Wesens selber. Aber diese Idee ist ihm so wenig sein Erzeugniss, als er einen Selbstzweck sich selber setzen kann oder nicht; das rein abstrakt gefasste Abhängigkeitsverhältniss, wonach der Mensch zum Setzen eines Lebenszweckes unumgänglich genöthigt ist, verändert und verwandelt sich vielmehr in die nicht mehr ganz abstrakte, weil sittliche, aber nur sittlich abstrakte Fassung des Abhängigkeitsverhältnisses, dass der Mensch sich nach der Idee seines Wesens in seinem Zwecksetzen bestimmen soll und dass hierdurch auch die Bildung seiner Weltanschauung bedingt ist. So ist das menschliche Bewusstsein hingewiesen auf eine Macht, die über ihm selber, nicht nur über seiner Naturbasis, sondern über seinem eigenen Bewusstsein steht, und welche ihm nicht bloss überhaupt die Pflicht, sich einem Lebenszweck vorzunehmen, sondern die Pflicht, sich nach der Idee seines eigenen Wesens zu bestimmen, zumuthet. Diese Macht nun in ihrer über das endliche Bewusstsein übergreifenden Unendlichkeit und in ihrer Gegensätzlichkeit zum sinnlichen Dasein ist der absolute Geist, ist Gott, und die Funktion, vermöge welcher der endliche Geist durch diese Macht sich nach der Idee seines Wesens bestimmt und von ihr abhängig weiss und sich ihr hingibt, ist die subjective Religion, ist Frömmigkeit. Durch die Offenbarung Gottes in uns, durch das Innwerden des unendlichen Geistes in uns leuchtet in unserem endlichen Bewusstsein, in unserem endlichen Geiste die Idee unseres eigenen Wesens, das lichtvolle Erkennen unseres eigenen höchsten Lebenszweckes, unserer Selbstbestimmung auf; und weil von diesem Aufleuchten, von dieser durch das Innwerden Gottes geoffenbarten, uns bewusst gewordenen Selbstbestimmung



auch lediglich unsere Beurtheilung der Welt, der eigenen Naturbasis sowohl als der Natur überhaupt im Verhältniss zu unserer Lebensbestimmung abhängt: so ist alle Weltanschauung in letzter Instanz eine religiöse Funktion.

Machen wir uns aber nicht wieder einer Grenzüberschreitung schuldig, wenn wir das Bestimmte des Menschen nach seiner Lebensaufgabe durch den Glauben an eine überweltliche Macht, an den absoluten Geist, an Gott erklären? Strauss hat in seinem „alten und neuen Glauben“ das Sittengesetz dahin bestimmt, dass „der Mensch im sittlichen Handeln sich verhalte zu der Idee seiner Gattung.“ Ganz abgesehen davon, dass auf dem Boden des Strauss'schen Materialismus von Gattung gar nicht geredet werden kann, kaum im physischen Sinne, geschweige von einer Idee der Gattung, so geht diese Fassung an sich selber vollständig in die Brüche. Denn das physische Gattungsbewusstsein kann unmöglich das Ich zu einer bestimmten Art von Lebenszweck bewegen, sondern es nur zur Befriedigung rein thierischer Triebe anregen. Der Begriff der „Idee der Gattung“ aber setzt, wie Strauss selber es erkennt und ausführt, schlechtweg voraus, dass das Individuum innerhalb der Gattung ein Bewusstsein von seinem eigenen Werthe zuvor in sich selber haben und tragen muss; denn sonst könnte ihm in keinerlei Weise die von Strauss ausgesprochene Zumuthung gemacht werden, der Einzelne solle diejenigen, die er nach seinem unmittelbaren physischen Gefühle als zu seiner physischen Gattung gehörig ansieht, auch nach ihrem sittlichen Werthe als ihm gleichberechtigt betrachten und behandeln. Wir kommen damit nur auf das früher Gesagte zurück, dass dem Menschen die Idee seines Wesens weder durch seinen eigenen persönlichen Machtwillen noch durch die Macht seiner Gattung gegeben ist, sondern nur herrühren kann von einer Macht, welche über sein individuelles, wie sein Gattungsbewusstsein vollständig hinübergreift. — Kann aber dieses Uebergreifende etwa das Strauss'sche Universum sein? Strauss will uns das glauben machen, wenn

er seinem Universum Vernunft und Güte zuschreibt und das religiöse Wesen dahin bestimmt, dass der Mensch nicht meinen solle, was um ihn sei, sei ein zusammenhangloses Bruchstück, ein wildes „Chaos von Atomen und Zufällen“, sondern dass der Mensch glaube, „dass es alles nach ewigen Gesetzen aus dem Einen Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht.“ Strauss schreibt aber hiermit dem Universum Eigenschaften zu, die ihm als solchem gar nicht zukommen können; denn das Universum als die Summe des sinnlich-materiellen Seins ist nur der Complex mechanischer Wirkungen und Ursachen und der Einfluss des Universums auf den Menschen kann also lediglich bloss ein mechanischer sein, darum auch nur auf sein physisches Sein sich beziehen, nicht aber auf sein Selbstbewusstsein. Das Innwerden eines Selbstzweckes, einer Selbstbestimmung, einer Idee seines Wesens kann es unmöglich erzeugen. Wenn nun etwa dennoch das menschliche Subjekt den rein mechanischen Gang der Weltentwicklung durch Vernunft und Güte beherrscht glaubt, wie Strauss in vollem Widerspruche mit seinen principiellen Anschauungen annimmt: so ist es von ihm eine vollständige Selbsttäuschung, wenn er diese Vernunft und Güte als objektive dem Universum inhärirende Eigenschaften und Prädikate ansieht. Strauss hat vielmehr das ganze Verhältniss verdreht und verkehrt. Denn das Urtheil, dass in der Entwicklung des Universums, welche an sich rein mechanisch nach dem Gesetz der Causalität erfolgt, sich Güte, Vernunft offenbare, stammt nicht aus der theoretischen Erkenntniss des Universums, des materiell-natürlichen Seins; sondern diese Weltanschauung von Strauss — denn das ist sie — hat ihren Grund in dem eigenen menschlichen Selbstbewusstsein, welches im Lichte des ihm geoffenbarten Selbstzweckes des Menschen das physische Dasein anschaut, beurtheilt und würdigt. Dass des Menschen Selbstzweck im vernünftigen, sittlich guten Handeln bestehe, diesen Inhalt des menschlichen Selbstbewusstseins hat Strauss aus der Subjektivität in die Objektivität umgesetzt, aber ganz widersinnig diese

sittlichen Qualitäten einem Gegenstande angehängt, welcher vermöge der ihm immanenten Beschaffenheit gegen jede sittliche Qualificirung an sich schlechthin indifferent ist. Wenn Strauss für seine Person das Verhältniss der sinnlichen Welt, des Complexes der mechanischen Ursachen und Wirkungen mit Bezug auf den sittlichen Lebenszweck, auf die Lebensaufgabe der Menschen ganz günstig beurtheilt, so ist diese Weltanschauung, dieser Optimismus eben eine besondere Art der Weltbeurtheilung, eine concrete Gestalt derselben, die mit der concreten Lebenserfahrung dessen, der sie hegt und glaubt, unmittelbar zusammenhängt.

Wenn also auch das „Universum“, so wenig als „die Idee der Gattung“ das Bewusstsein unseres Selbstzweckes, unserer Lebensaufgabe, unserer Selbstbestimmung, der Idee unseres Wesens in uns erzeugen kann, wenn vielmehr sowohl die sittliche Würdigung des Nebenmenschen und der Gattung, als auch die sittliche Schätzung der Welt das Bewusstsein, das Vorhandensein, das Innegewordensein unseres eigenen Lebenszweckes voraussetzt, wenn wir also in unserem Selbstbewusstsein beurtheilend der Gattung und dem Universum uns entgegen, beziehungsweise über dieselben stellen: so kann auch das Princip, durch dessen Einwirkung wir uns nicht nur zum Zwecksetzen überhaupt, sondern zum Handeln nach der Idee unseres Wesens bestimmt fühlen und der Idee unseres Wesens selbst inne werden, nur eine übersinnliche, unendliche Macht sein, d. h. Geist und zwar eine solche, welche im qualitativen Gegensatze zu allem endlichen Dasein steht, absoluter Geist, Gott. Jede Weltanschauung — auch die von Strauss — setzt den Glauben an ein absolut geistiges Princip, an Gott voraus. ist also ihrem Wesen nach religiös. Ohne die Annahme der Realität des übersinnlichen, unendlichen Seins, des absoluten Geistes, Gottes ist eine Weltanschauung ebenso unmöglich wie ohne die Ueberzeugung von der Realität des endlichen, sinnlichen, materiellen Seins, der „Natur.“

Wie wir auf diese Weise aus der Thatsache unseres

zum Zwecksetzen und zu einem der Idee unseres Wesens gemässen Zwecksetzen Bestimmtheits auf unsere Abhängigkeit von einer übersinnlichen, die menschliche Gattung und das Universum überragenden bestimmenden Macht geschlossen haben, so bringt uns noch unmittelbarer zu demselben Ziele und noch deutlicher zu der Erkenntniss, dass die Weltanschauung eine religiöse Funktion ist, eine Analyse der subjektiven Religion, der Religiosität. Freilich, wenn wir nun von dieser Seite aus unseren Gegenstand betrachten, unsere bisherigen Beobachtungen ergänzen und den allgemeinen Theil zum Abschluss bringen, wäre es unsere erste Pflicht und Aufgabe, zu beweisen, dass die Thatsache der subjektiven Religion keine Selbsttäuschung, keine Hallucination ist. Aber wer möchte diesen Beweis so in überzeugender Weise liefern, dass auch der schlechtweg Irreligiöse von der Wahrheit des religiösen Verhältnisses durchdrungen würde? Hier hört alle Demonstration auf, wo die unmittelbare Erfahrung beginnt; wir lassen uns auch gerne den Vorwurf der *petitio principii* gefallen, indem wir uns doch wenigstens die Frage vorlegen, ob das Verhältniss des religiösen Bewusstseins einen realen Grund habe, während der atheistische Materialismus, der die Religion als Täuschung ansieht, in seiner Naturbetrachtung über seinen alles Kriticismus baaren Dogmatismus gar nicht einmal einen Schritt herauskommt. Sagen wir also ohne Weiteres unter Voraussetzung der Realität des Uebersinnlichen mit A. L. Schweizer<sup>1)</sup>: „Die Religion auf dem thatsächlichen Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen beruhend, ist das Innewerden desselben im menschlichen Selbstbewusstsein.“ Ist also das Unendliche, dessen wir inne werden, eine objektive Realität, und ist die subjektive Religion ein Innewerden des Unendlichen im Subjekte: so setzt die letztere Funktion, wenn sie faktisch eingetreten ist, nothwendig voraus, dass das menschliche Subjekt die Fähigkeit, das Unendliche zu vernehmen, zu percipiren, als eine ursprüngliche Anlage, als Trieb

---

1) Glaubenslehre nach prot. Grunds. I. S. 88.



und Kraft von Natur her in sich trägt. Der Mensch ist demnach seiner Fähigkeit, seiner Potenz nach unendlich, zum Unendlichen entwicklungsfähig, er hat also Theil am Unendlichen; er ist seiner Anlage nach dem Unendlichen wesensgleich, Geist und das Unendliche ist in seinem Selbstbewusstsein, wie Biedermann<sup>1)</sup> ganz treffend ausführt, der Grund seines Geistseins, seines Selbstbewusstseins. Aber der Mensch ist nicht absoluter Geist, denn sein Geistsein hat sich erst aus der Potenz, aus dem Trieb, aus der Fähigkeit zur Wirklichkeit, zur Aktualität zu entwickeln; er ist nicht actu, was er sein soll, sondern wird es erst; er ist dem Gesetz der Entwicklung unterworfen, d. h. er ist in seiner geistigen Entfaltung an seine zeiträumliche Naturbasis gebunden, er ist zum Unendlichen bestimmter und entwicklungsfähiger endlicher Geist. Darum wie die Thatsache des Innewerdens des Unendlichen im endlichen Geiste nothwendig die subjektive Anlage und Fähigkeit zum Unendlichen, die potentielle Wesensgleichheit mit dem Unendlichen voraussetzt: so wird der Mensch im Akte des Innewerdens selber sich des Gegensatzes des Unendlichen und Endlichen oder genauer, da es ein Vorgang im Bewusstsein ist, des Gegensatzes des unendlichen und endlichen Geistes bewusst. Indem nämlich aktuell im Innewerden des Unendlichen das Bewusstsein der eigenen Unendlichkeit im Menschen aufleuchtet, ist mit diesem Bewusstwerden des Unendlichen das Innewerden des Endlichseins als Gegensatz und Correlat nothwendiger Weise unmittelbar verknüpft: der Mensch erkennt durch das Innewerden des Unendlichen seine Anlage und seinen Beruf zum Unendlichen; aber er empfindet zugleich, dass er die Unendlichkeit erst durch die Entwicklung erreichen kann und soll: er ist endlicher Geist. Das Unendliche, obwohl der Grund seiner Perceptionsfähigkeit für das Innewerden desselben, soll in ihm erst realisirt werden; es ist für ihn wie einerseits der Grund, so andererseits sein Ziel, sein Zweck, sein Gesetz, seine Norm. Er empfindet, dass das Unendliche über sein

---

1) Dogmatik §. 29 S. 64.

endliches Geistsein übergreift, dass es über ihm steht, dass er durch das Unendliche bedingt und bestimmt ist nach seinem Lebenszwecke und nach seiner Lebensaufgabe. Daraus folgt nun, dass der Mensch die ihm im Innwerden des Unendlichen bewusstgewordene Lebensaufgabe nur dann als erreichbar, lösbar erkennt, wenn er mit seiner eigenen Fähigkeit zum Unendlichen mit dem Unendlichen sich zusammenschliesst, wenn er als endlicher Geist in Lebensgemeinschaft mit dem unendlichen Geist tritt und durch diese freie Hingabe des endlichen Geistes an den unendlichen Geist seine Lebensaufgabe verwirklicht. Nach allen diesen Seiten hin das religiöse Verhältniss angesehen, so finden wir, dass erst dann, wenn durch die reale Einwirkung des unendlichen Geistes der Mensch zum Bewusstsein seiner eigenen Unendlichkeit, seiner unendlichen Anlage gelangt, indem ihm hierdurch der Gegensatz seines endlichen Geistseins und des unendlichen Geistes als seiner Norm aufleuchtet, und indem er durch die Hingabe seines Geistes an den unendlichen Geist seine Bestimmung zum Unendlichen als lösbar erkennt, durch sein religiöses Bewusstwerden sein Selbstbewusstwerden, sein Wissen um seinen eigenen Selbstzweck, um seine Selbstbestimmung aufgeht. Das religiöse Innwerden des Unendlichen im Subjekte hat zur unmittelbarsten Folge das Selbstbewusstwerden des Menschen. Selbstbewusstsein und religiöses Bewusstsein sind von einander schlechthin untrennbar. Nur am Endlichen wird der Mensch seiner Unendlichkeit und nur durch das Innwerden des Unendlichen seiner Endlichkeit sich bewusst, durch dieses doppelseitige Innwerden aber zugleich seiner selbst, d. h. seines Grundes und seines Selbstzweckes. Würde im menschlichen Subjekte das Unendliche nicht aufleuchten, so wäre des Menschen Dasein und Bewusstsein ein rein thierisches, in sich selbst befriedigtes ohne einen über die Endlichkeit hinausstrebenden Zweck. Wäre aber der Mensch schlechthin bloss unendliches Sein, so wäre er absoluter Geist und trüge nicht in sich das Gefühl der Entwicklungsbedürftigkeit und -fähigkeit.

Wie im Innwerden des Unendlichen dem Menschen sein religiöses Bewusstsein und mit diesem sein Selbstbewusstsein aufgeht, so ist damit nothwendig mitgegeben sein Gottes- und Weltbewusstsein. Denn wiewohl der Mensch darin, dass er das Unendliche inne zu werden vermag, den Beweis seiner Wesensgleichheit mit demselben in sich trägt, so empfindet er doch, wie schon nachgewiesen wurde, einen Gegensatz zwischen sich als endlichem Geiste und dem unendlichen Geiste, welcher ihn bestimmt und bedingt. Der Mensch weiss sich vom unendlichen Geiste als dem übergreifenden Grunde seines eigenen Geistseins schlechthin abhängig, bestimmt, bedingt. Wenn ihm also im Erwachen seines religiösen Bewusstseins sein eigenes Selbstbewusstsein, das Wissen um seinen eigenen Selbstzweck aufleuchtet, so kann der bestimmende Grund, die ihm seinen Selbstzweck setzende Causalität nur Gott sein. nur das Unendliche selbst: Selbstbewusstsein und Gottesbewusstsein sind an und miteinander gegeben; und je nachdem im Menschen sein Gottesbewusstsein concret beschaffen ist, wird danach auch sein Wissen um seine eigene Selbstbestimmung, sein eigener Selbstzweck concret beschaffen sein. Mit seinem Gottesbewusstsein hängt die Erkenntniss seines Selbstzweckes, der Idee seines Wesens unmittelbar zusammen. — Aber des Unendlichen wird der Mensch nur am Endlichen bewusst. Darum ist in seinem Innwerden des Unendlichen zugleich sein Weltbewusstsein mit enthalten. Das Endliche erscheint ihm in seinem Selbstbewusstsein ebenso sehr in der Verbindung mit dem Unendlichen, so dass eben diese Verbindung den Menschen zum endlichen Geiste macht, als auch im Gegensatz zum Unendlichen, so dass der Mensch eben nur endlicher Geist ist. Diese Endlichkeit am Menschen, in ihrem abstrakten Gegensatze gegen die Unendlichkeit, d. h. gegen das Geistsein überhaupt genommen, ist seine Naturbasis, sein zeiträumliches, materielles, dem Gesetz der mechanischen Causalität unterworfenen Dasein. Wie nun aber der Mensch im religiösen Bewusstsein durch das Innwerden des Unendlichen zur Empfindung

seiner Wesensgleichheit mit dem Unendlichen gelangt: so setzt auch sein Innwerden der Endlichkeit die Realität des Endlichseins überhaupt voraus, d. h. der Mensch weiss sich als endliches Wesen im Wesenszusammenhange mit dem endlichen Dasein, mit der Welt ebenso unmittelbar, als durch sein unendliches Bewusstsein mit dem Unendlichen. Da nun aber der Mensch, wiewohl endlich und im Zusammenhange mit dem Complex physischer Ursachen und Wirkungen stehend, doch zugleich unendlich, d. h. Geist ist: so ist er als Geist selber im Gegensatz gegen seine Naturbasis und durch sie gegen das ganze materielle Sein. Dieses Verhältniss ist nun genauer zu fassen. Zunächst haben wir nur gesagt: als endliches Wesen ist der Mensch nicht Geist, als unendliches Wesen, als Geist ist er nicht endlich. Dennoch aber reden wir mit Recht von dem Menschen als dem endlichen Geiste, und setzen hiermit eine Beziehung des Endlichseins des Menschen und seines Unendlichseins wenn auch ohne alle concrete Fassung zunächst voraus. Sagen wir nun statt Endlichkeit Naturbasis oder Welt und statt Geist Selbstbewusstsein oder Wissen um den Selbstzweck, so erhalten wir die Frage: In welcher Beziehung steht des Menschen Selbstbewusstsein, seine Selbstbestimmung, sein Selbstzweck zu seiner Naturbasis oder durch sie zum materiellen Sein, zur Welt überhaupt? Wir sind dadurch in Folge unserer begrifflichen Auseinandersetzung des religiösen Bewusstseins ebenfalls auf den Begriff der Weltanschauung hingedrängt. Auch auf diesem Standpunkte ist sie die Anschauung von der Bedeutung des materiellen Seins für unsere menschliche Selbstbestimmung.

Nun kommt aber hierzu noch etwas weiteres in Betracht. Achten wir nämlich darauf, dass unser Selbstbewusstsein und das Wissen um unseren eigenen Selbstzweck ein unmittelbares Erzeugniss unseres Innwerdens des Unendlichen ist, dass unser Selbstbewusstsein und unser Gottesbewusstsein unzertrennlich in und durcheinander sind: so ist auch unsere Weltanschauung durchaus über jegliches bloss subjektive Belieben erhaben. Denn wenn



unser Wissen um uns selbst, um unseren Zweck, eine mit dem Innwerden des Unendlichen zusammenfallende Wirkung eben dieses Innwerdens ist, so ist die Weltanschauung auch ein Erzeugniss der Offenbarung Gottes im menschlichen Bewusstsein und es kommt ihr in soweit eine über das Subjekt übergreifende Bedeutung zu, als wir vermöge des Zusammenhanges der Weltanschauung mit dem Gottesbewusstsein einerseits unserem concreten Gottesbewusstsein formal wissenschaftlich Wahrheit und sodann Realität zuschreiben dürfen und andererseits durch das Medium unseres durch Gottesoffenbarung erkannten Selbstzweckes hindurch in dem Verhältniss unserer Selbstbestimmung zur Welt das Werthverhältniss zwischen Gott und Welt überhaupt religiös zu beurtheilen und anzuschauen das Recht haben. Von diesem Gesichtspunkte aus angesehen ist es nur eine andere Wendung zu sagen, dass im menschlichen Selbstbewusstsein Werth und Bedeutung der Welt überhaupt aufleuchte und sich spiegele.

Jede concrete Weltanschauung — denn eine Weltanschauung in abstracto gibt es überhaupt sowenig, als eine Religion in abstracto — wird nun in der Bestimmung über das Verhältniss des menschlichen Selbstzwecks zur Welt ihren besonderen concreten Inhalt haben und es ist in dieser Hinsicht eine ganze Reihe von Weltanschauungen denkbar. Denn weil die menschliche Weltanschauung vom Gottesbewusstsein, von der Gottesoffenbarung durchweg abhängig und bedingt ist, so wird sich auch je nach der Art der Gotteserkenntniss die Weltanschauung richten und es ist uns mit der concreten Gotteserkenntniss stets auch zugleich eine bestimmte Weltanschauung gegeben. Denn durch die Gottesoffenbarung ist das Aufleuchten unseres Selbstzweckes bedingt und nach Massgabe dieses Selbstzweckes richtet sich auch unsere Beurtheilung der Welt. Da ferner alle Weltanschauung, wie wir gefunden haben, eine wesentlich religiöse Funktion ist, so hängt die Entwicklung der Weltanschauung in der Geschichte wesentlich mit der Religionsgeschichte zusammen. Auch

da, wo etwa eine Weltanschauung lediglich das Erzeugniss der philosophischen Speculation zu sein scheint (Plato, Spinoza, Hegel etc.), dürfen wir uns durch diesen Schein nicht täuschen und blenden lassen; denn überall, wo das Resultat der Speculation eine bestimmte Weltanschauung in unserem Sinne ist — also Beurtheilung der Welt nach ihrem Werthe für unsern Selbstzweck — da haben wir ein Recht, nicht nur ein theoretisches Interesse, sondern ebenso sehr ein praktisch-religiöses als treibendes Motiv der Weltanschauung vorauszusetzen. Bei einzelnen philosophischen Systemen, wie bei Plato, Stoicismus, Neuplatonismus, Spinoza, Leibnitz, Schelling, Hegel, von Hartmann, liegt diese Erscheinung ganz klar zu Tage.

Ist also die Weltanschauung einerseits eine religiöse Funktion und auf der anderen Seite nur in einer concreten Gestalt vorhanden, so werden wir nicht nur das Recht haben, von christlicher Weltanschauung zu reden, sondern auch voraussetzen dürfen, dass die christliche Weltanschauung einen um so bestimmteren und befriedigenderen Charakter an sich trage, je vollkommener das menschlich-religiöse Bedürfniss durch die christliche Gottesoffenbarung befriedigt wird. Denn unter der Voraussetzung, dass die christliche Religion die höchste Stufe der Entwicklung der Religionen, dass sie die historische Vollendung der Religionen ist, kommt auch allein der christlichen Weltanschauung Vollkommenheit und Vollendung zu. Man hat nun freilich diesen Satz von mehrfacher Seite aufs heftigste angegriffen. A. E. Biedermann<sup>1)</sup>, der treffliche

1) Ob Biedermann nach dem Erscheinen seiner Dogmatik, an deren treffliche religionsphilosophische Erörterungen wir uns hier mannigfach, wenn auch frei, aber dankbarst anlehnen, heute noch jenen Begriff von Weltanschauung festhält, ist uns sehr zweifelhaft. Wir haben die Bestimmung des früheren Buches hervorgehoben nur zu dem Zwecke, um den Begriff „Weltanschauung“ gegen missverständliche Fassungen ganz klar stellen zu können. Sachlich sind wir mit Biedermann vollständig einig; nur können wir den Gebrauch des Wortes „Weltanschauung“ für theoretisches Weltsystem nicht zugeben.

Zürcher Theologe, hat in seiner, Vatke gewidmeten Schrift vom Jahre 1844: „die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum“ den Begriff, die Möglichkeit einer christlichen Weltanschauung vollständig bestritten. Der Gedankengang seiner hierher bezüglichen Erörterung ist S. 70 ff. in Kurzem folgender: Wenn man nach dem Principe des Christenthums, nach seinem Wesen frage, so bekomme man häufig die Antwort, das Christenthum sei eine bestimmte Art von theoretischer Weltanschauung, oder auch ein paar Sätze über Gott und Welt. Setze man hierin den Kern- und Schwerpunkt des Christlichen, so sei die Sache von vornherein schief gestellt, so dass eine vernünftige Antwort, namentlich, die sich auch geschichtlich bewähren sollte, hierauf gar nicht möglich sei. Kurz gesagt: Eine christliche Weltanschauung, soviel man auch von einer solchen gesprochen habe, gebe es überhaupt nicht. Historisch genommen könne man nur von einer reden, nämlich von der altchristlichen. Wer denn aber heute noch dieselbe mit ihrer Eschatologie und ihrer brennenden Erwartung der Parusie nach allen Stücken vertreten wollte? Auch diejenigen, welche das stärkste Verdauungsorgan für diese Lehrstücke der altchristlichen Weltanschauung besitzen, seien genöthigt, zu Umdeutungen zu greifen, deren Charakter sich unter dem Worte „pneumatische“ Auslegung verberge. Werde auch heute noch von dem altchristlichen Glauben in religiösem Interesse Gebrauch gemacht, so geschehe es nicht im vollen Glauben an die baldige Parusie Christi, sondern vielmehr zur Warnung vor aller fleischlichen Sicherheit. Noch viel weniger könne die Weltanschauung, deren Devise die rationalistische Dreieinigkeit, „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ sei, als das Princip des Christenthums gelten.

Auf diese Einwendungen können und müssen wir ebenso sehr verneinend als bejahend antworten. Verneinend,

---

— Es handelt sich hier nicht sowohl um eine Opposition gegen Biedermann's Fassung, sondern vielmehr um eine Correktur und schärfere Bestimmung.

sofern Biedermann die Möglichkeit einer christlichen Weltanschauung überhaupt leugnet. Es hat aber diese seine Bestreitung darin ihren Grund, dass Biedermann den Begriff Weltanschauung überhaupt nicht streng genug untersucht hat. Er nimmt ihn im Sinne einer bestimmten Theorie über die Welt, einer bestimmten Welterkenntniss. Ist die christliche Weltanschauung nur in diesem Sinne zu verstehen, dann müssen wir ihm vollständig zugeben, dass es eine christliche Weltanschauung nicht gibt. Wenn wir aber nun bewiesen zu haben meinen, dass die Weltanschauung eine bestimmte religiöse Funktion sei, nämlich die praktische Beurtheilung des materiellen Seins im Lichte unseres durch das Gottesbewusstsein aufleuchtenden Selbstzweckes<sup>1)</sup>, so muss, wenn im Christenthum eine concret bestimmte, religiöse Gottesidee gegeben ist, auch eine concret bestimmte Weltanschauung nothwendige Folge für uns sein; wir müssen nur uns davor hüten, Religion und Metaphysik mit einander zu verwechseln und ineinander zu verwirren, und müssen uns bestreben, die christliche Gottesidee und das Verhältniss des Christen zu Gott in vollkommener religiöser Reinheit darzustellen und von aller Vermischung mit heterogenen Elementen schlechtweg rein zu erhalten. Denn nicht die christliche Weltanschauung ist das Princip des Christenthums, sondern vielmehr ist die christliche Weltanschauung selber ein Erzeugniss des christlichen Principes und das letztere haben wir in seiner religiösen Reinheit und Wahrheit vor allen Dingen wissenschaftlich herauszugestalten. Wenn freilich die christliche Weltanschauung in den verschiedenen Entwicklungsstadien der christlichen Kirche verschiedenartig erscheint, so darf und kann das nicht geleugnet werden. Aber darum sind wir noch keineswegs berechtigt, die einheitliche Entwicklung derselben überhaupt zu leugnen, ausser wir

---

1) Dr. Biedermann fasst das religiöse Verhältniss wesentlich als ein praktisches und wird daher auch mit unserer Fassung des Begriffs Weltanschauung, sofern wir demselben vorzugsweise religiöse Bedeutung zuschreiben, wohl sich einverstanden erklären können.



müssten folgerichtig die einheitliche Entwicklung der christlichen Religion selber leugnen. Es erwächst für uns hieraus nur die Pflicht, mit kritischem Auge die fremden Elemente, welche in das Zustandekommen und in die Entfaltung der christlichen Weltanschauung eingewirkt haben oder noch einwirken, zu erkennen und auszuschneiden. Diese Elemente liegen aber fast durchweg ganz klar und deutlich zu Tage, rühren sie nun her von einem bornirten Judenthum, oder der dualistischen weltflüchtigen Philosophie des Platonismus, oder aus dem Gebiete der römischen Universalmonarchie, oder mögen sie zusammenhängen mit der ganzen Bildung und Naturanschauung der verschiedenen Zeiten. Die Erfüllung dieser Pflicht liegt nun eben dem evangelischen Protestantismus ob, welcher das christliche Princip in seiner religiösen Reinheit darstellen und von allen heteronomen Einflüssen und Umhüllungen losschälen soll; dadurch ist dann auch erst eine rechte und klare christliche Weltanschauung möglich.

Wir beseitigen hierdurch auch einen anderen Einwand, der von Strauss erhoben worden ist, wenn derselbe (alter und neuer Glaube 2. Aufl. S. 108 ff.) behauptet, durch die moderne Ausbildung des copernikanischen Weltsystems sei an den christlichen Gott im Himmel gewissermassen eine Wohnungsnoth herangetreten. Wenn wir nun auch vollkommen zugeben, dass so, wie innerhalb des biblischen Gesichtskreises Gott vorgestellt wird, ein lokales Wohnen Gottes im Himmel vorausgesetzt wird, dass in dieser Hinsicht die Bibel die ganze naive Weltvorstellung der antiken Welt theilt: folgt dann aus dieser Mangelhaftigkeit der halbsinnlichen Vorstellung irgend etwas für die Unwahrheit des religiösen Gehaltes der christlichen Gottesidee? Ist denn darum das Verhältniss, in welchem nach dem christlichen Principe Endliches und Unendliches zu einander stehen, an sich unwahr? Gewiss nicht; denn der Gegensatz von Himmel und Erde drückt, wie Strauss selber anzuerkennen scheint, nicht bloss einen lokalen Unterschied, sondern noch vielmehr einen Werthunterschied aus.

Sodann aber, wenn Strauss dem Menschen zumuthet, sich als Mensch, nicht bloss als Naturwesen zu fühlen, wenn er seinem Universum ethische Eigenschaften zuschreibt, anerkennt er, freilich inconsequenter Weise genug, ein vom materiellen Sein vollständig verschiedenes Sein, das Dasein einer Geistesmacht, einer sittlichen Macht, welche über das materielle Sein durchaus übergreift. Es ist dann nur eine Perfidie<sup>1)</sup>, aus Gründen der Astronomie durch Uebertreibung des Vorstellungsartigen in der christlichen Gottesidee den Beweis ihrer Widersinnigkeit zu führen, während doch bei Strauss selber die Unvereinbarkeit seiner naturalistischen Idee des Universums mit den dem Universum aufgeklebten ethischen Eigenschaften grell ins Auge springt. Wenn Strauss consequent gewesen wäre, so hätte er müssen bei der rein physischen Betrachtung des Menschen stehen bleiben; wenn er nun den Menschen über das rein physische Gebiet hinaushebt, setzt er selber zwischen dem rein physischen und dem „Mensch“sein des Menschen einen qualitativen Gegensatz, der einerseits von seinen Principien aus vollständig unbegründet ist, wie andererseits das hierin ausgedrückte Werthverhältniss mit dem am Christenthum verspotteten von Erde und Himmel eine unverkennbare Aehnlichkeit zeigt. Gibt Strauss damit zu, dass die sittliche Aufgabe des Menschen etwas Uebersinnliches, qualitativ vom Natursein Verschiedenes sei, so ist damit auch gesagt, dass von einer bestimmten Welterkenntniss, von einer bestimmten Theorie über die Natur das religiös-sittliche Wesen des Menschen unabhängig sei; und wir müssen uns gegen das Wort „copernikanische Weltanschauung“ geradezu verwahren; denn dieser Wortgebrauch ist ein Missbrauch, da keiner Naturkenntniss irgend wie eine bestimmende Bedeutung für den sittlichen Selbstzweck des Menschen zukommt.

1) Der erbärmliche Witz von Strauss über die „Wohnungsnoth Gottes und seines Hofstaates“ verdient um so weniger eine gelindere Bezeichnung, je grösser die Inconsequenzen von Strauss in Durchführung seines Principes sind.

## II. Begriff und Grundzüge der christlichen Weltanschauung.

Wenn wir nun zur Darstellung der Grundzüge christlicher Weltanschauung als einer gegebenen concreten Form nach diesen Vorbemerkungen und auf Grund unserer allgemeinen Untersuchungen übergehen, so haben wir uns an die concrete historische Macht, innerhalb welcher diese Anschauung lebendig und mächtig ist, selber zu wenden, an die christliche Gemeinde. Diese selbst aber leitet ihr religiöses Verhältniss, darum auch die Auffassung des menschlichen Selbstzweckes und ihre Weltanschauung her von der Person Jesu Christi, und zwar in der Weise, dass Jesus von Nazareth nicht nur etwa der Anreger, der Prophet der specifisch christlichen Weltanschauung ist, sondern vielmehr so, dass in der Person Jesu Christi Idee und Wirklichkeit des neuen Principes vollständig in Einheit und gegenseitiger Durchdringung erschienen sind, dass also in ihm das neue religiöse Verhältniss sich in Vollkommenheit darstellt.<sup>1)</sup> Wenn aber dieses, so erscheint in ihm auch der von Gott gesetzte Zweck der Menschheit und die hierdurch bedingte Weltanschauung in vollkommener Ausprägung. Es ist also zunächst unsere Aufgabe, das religiöse Selbstbewusstsein Jesu und hieraus den ihm zukommenden und durch ihn der Menschheit zugetheilten Selbstzweck darzustellen.

Die specifische Art und Weise, wie Jesus sich in seinem religiösen Verhältniss zu Gott, zum Unendlichen weiss, wie es in seinem religiösen Innwerden, in seinem endlichen Geiste aufleuchtet, drückt er selber damit aus, dass er sich den Gottes-Sohn und Gott seinen himmlischen Vater nennt; es ist das Verhältniss zwischen

1) Ich verweise hier auf die ausgezeichnete Behandlung der Christologie bei Alexander Schweizer Glaubensl. II., an dessen Ausführungen ich anknüpfe.

Vater und Sohn, und zwar in den synoptischen Reden Jesu, als ein ethisch-religiöses, nicht physisches, nicht metaphysisches, auch nicht bloss theokratisches Verhältniss. Das Innwerden dieses religiösen Verhältnisses als des Sohnes zum Vater ist bei ihm schlechterdings nicht vermittelt, sondern ganz unmittelbar und originaler Art, so dass das Selbstbewusstsein Jesu in seinem Erwachen mit dem Aufleuchten seines Sohnesbewusstseins vollständig eins ist. Indem das Unendliche in seinem endlichen Geiste sich offenbart, weiss er sich als Sohn Gottes und dieses Umsichselberwissen ist zugleich und unmittelbar auch der wesentliche Inhalt seines Selbstbewusstseins. Ist aber Selbst- und Sohnesbewusstsein in ihm so eins, so ist auch sein Selbstzweck, seine Selbstaufgabe nothwendig und wesentlich eins mit seinem Zweck als Sohn; seine Lebensaufgabe als Mensch ist wesentlich zugleich seine Lebensaufgabe als Sohn Gottes, so dass es für ihn keine von seiner Sohnesaufgabe abtrennbare Lebensaufgabe gibt. Diese selber kann nun keine andere sein als eine sittlich religiöse, so dass er die Kraft und Originalität seines religiösen Bewusstseins so auf Grund seiner eigenen zeit-räumlichen Existenz, seiner Naturbasis, wie nach der Seite seines Zusammenhanges mit der Welt, zur sittlichen Entfaltung und Entwicklung bringt, und in der Zeit sein religiöses Grundverhältniss sittlich in der Erfüllung seiner Lebensaufgabe bethätigt und bewährt. Diese Lebensaufgabe musste sich nach zwei Seiten hin erstrecken: auf die eigene sittliche Entwicklung seiner Person selbst auf Grund seines religiösen Selbstbewusstseins und sodann auf die Mittheilung seines ihm unmittelbar und original aufleuchtenden Gottesbewusstseins an die Menschen. Denn wenn ihm in seinem Sohnesbewusstsein zugleich seine eigene Lebensaufgabe gegeben war, so konnte einerseits seine Lebensaufgabe selber nur eine religiöse sein und andererseits nur durch Selbstmittheilung an die Menschen erfüllt werden. Diese Selbstmittheilung an die Menschen ist nun zugleich sein Bringen des Gottesreiches. Ihm



selbst ist dieses Gottesreich, darum auch sein Messias-thum, schlechterdings nichts äusserliches, sondern eben seine Lebensaufgabe, sofern in der Kraft seines eigenen Sohnesbewusstseins für ihn der Drang liegt, sich selber den Menschen mitzutheilen, sich ihnen zu offenbaren, sie in die Gemeinschaft seines Gottesbewusstseins, wie Schleiermacher sagt, oder sie ins Gottesreich aufzunehmen.<sup>1)</sup> Indem er an den Menschen diesen Beruf erfüllt und indem sie selber aus ihrer Gottentfremdung — denn durch diese Gottentfremdung unterscheiden sich alle von seiner ursprünglichen Einheit mit Gott oder von ihm als Sohn Gottes und sind seiner Vermittelung bedürftig — sich durch Sinnesänderung (*μετάνοια*) und Glauben (*πίστις*) in das Gottesreich einführen und aufnehmen lassen: treten sie in dasselbe Verhältniss zu Gott ein, in welchem er originaler Weise schon steht, offenbart sich auch in ihnen das Unendliche als Vater, werden auch sie sich ihres Werthes, ihrer Bestimmung, ihrer Lebensaufgabe als Kinder Gottes bewusst, sind auch sie, wie er selber, *υἱοὶ Θεοῦ*.<sup>2)</sup> Dadurch dass in ihrem endlichen Geiste durch die Vermittelung Jesu, durch seine in der Verkündigung seines Evangeliums wie in seiner Lebensführung- und Vollendung sich vollziehende Selbstmittheilung das Unendliche sich in der specifischen Qualität als Vater offenbart, ist auch ihr religiöses Bewusstsein, wie ihre Lebensaufgabe und ihr Selbstzweck ganz specifisch bestimmt. Das Verhältniss des endlichen Geistes zum unendlichen Geiste, das wir in unserem allgemeinen Theile in aller Unbestimmtheit und Abstraktheit

---

1) Nur wenn man so wenig Sinn für das wesentlich religiös bestimmte Selbstbewusstsein Jesu hat, als etwa ein Blinder für die Farbe, wie dies bei Strauss der Fall ist, kann man Jesu seine Indifferenz gegen Kunst, Wissenschaft, Staat etc. vorwerfen. Vgl. hierüber die trefflichen Worte Ritschl's Rechtf. u. Verh. III. S. 358 f.

2) Dass Luther *υἱοὶ Θεοῦ* statt mit „Söhne Gottes“ mit „Kinder Gottes“ übersetzt, ist ein Haupthinderniss, dem Volk den ethischen Begriff der Gottessohnschaft beizubringen, das im Interesse der Beendigung der Hetzereien gegen die Leugner des „Gottessohns“, der „Gottheit“ Christi beseitigt werden sollte.

gelassen und dargestellt haben, hat somit innerhalb der christlichen Gemeinde seinen ganz bestimmten und concreten Inhalt gewonnen. Und wie das Verhältniss überhaupt so auch die einzelnen Momente desselben. Denn für dies neue religiöse Selbstbewusstsein, wie es durch Christus vermittelt ist, liegt die Begründung schlechtweg in der durch Christus offenbaren Heilscausalität der göttlichen Liebe. Insofern erscheint das neue religiöse Verhältniss wesentlich als ein Verhältniss der Erlösung und Versöhnung. Als Erlösung, sofern das neue Verhältniss des Christen als ein Befreitsein von allen denjenigen Hemmungen sich darstellt, welche die Hingabe an das Unendliche, den Frieden mit ihm störten; und als Versöhnung, sofern, als Kehrseite der Erlösung, ein positives Verhältniss der Liebe zwischen Gott und den Menschen hergestellt ist. Aber, wie gesagt, die alleinige Causalität für dieses Heil ist die in Jesu offenbare, erbarmende, rettende Liebe Gottes (Matth. 9, 2. 13 und sonst häufig). Darum begründet gegenüber von diesem göttlichen Heilsgrunde kein äusserlicher Vorzug irgend einen Anspruch auf das Gottesreich, sondern nur die glaubens- und vertrauensvolle Hinwendung des Herzens zu Jesu (Matth. 8, 10—12; 12, 30; 15, 12 f. 18, 12. 27; 20, 1—16; 21, 31. 33—43 und sonst), so dass weder die Angehörigkeit an das Volk Israel einen besonderen Vorzug gewährt, noch auch die Angehörigkeit ans Heidenthum vom Gottesreiche ausschliesst. Ebenso wenig aber ist in einer besonderen Weisheit oder vermeintlichen Rechtschaffenheit die Angehörigkeit ans Gottesreich zu begründen (Matth. 11, 25; 9, 12 f.; 5, 20; 23; und sonst); im Gegentheile den Anspruchslosen, den Armen am Geiste, den Kranken, den Suchenden und Irrenden, den Reumüthigen wird das Reich Gottes geschenkt (Matth. 5, 3—6; 18, 3. 4; und sonst häufig), so dass überall Gott als die alleinige Causalität des Heiles, des neuen Gottesbewusstseins erscheint. Darum ist auch das Reich Gottes aus der beschränkten nationalen Sphäre des Judenthums übergetreten ins Gebiet der allgemeinen Humanität. Das Reich Gottes und mit ihm das neue

christliche Gottesbewusstsein ist darum etwas rein geistiges, göttliches, etwas was aus der Gotteswelt durch die Gottesoffenbarung in die Menschheit erst eingetreten ist, es ist etwas transscendentes, das der Menschheit durch die Vermittelung Christi immanent geworden ist. — Wie das neue Verhältniss nach seinem Grunde in der göttlichen erbarmenden Liebe so qualitativ bestimmt ist, so auch nach seiner Norm. Denn die Offenbarung des Unendlichen im endlichen Geiste als Vater im Sohne und durch den Sohn in den Gotteskindern erzeugt auch gemäss ihrer religiösen Kraft ein durch diese Idee bestimmtes und normirtes sittliches Streben. Für dieses Streben ist Gott selbst in seiner Vaternorm die giltige Norm, das giltige Gesetz (Matth. 5, 48; 6, 19, 33; Luc. 9, 57 ff. Matth. 9, 13; 19, 16 ff.; 22, 37 ff. und sonst häufig) und es ist dieses Streben darin ebenso klar bestimmt als ein Streben nach sittlicher Vervollkommenung, wie auf der anderen Seite gefordert wird, dass die Kinder des Gottesreiches diesem Streben alle anderen Rücksichten unterzuordnen haben (Matth. 6, 33. Luc. 9, 62). Indem der Christ das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe rücksichtslos und bedingungslos erfüllt, ist er ein Angehöriger des Reiches Gottes, ein Kind Gottes und begriffen auf dem Wege zur Vollkommenheit, zur Seligkeit. Denn wie das Reich Gottes und die neue Gottesoffenbarung zunächst transscendent ist, um aber in der Menschheit immanent zu sein und als eine immanente Kraft im menschlichen Selbstbewusstsein als der erkannte und ergriffene Selbstzweck der Menschheit zu wirken; so bringt das Leben im Reiche Gottes, die Angehörigkeit an dasselbe, wie beides sich bethätigt durch treuen Gottesgehorsam, als Frucht ein überzeitliches Leben hervor, das nicht von dieser Welt ist; wie der principielle Anfang des Gottesreiches in die Transscendenz zurückweist, so seine Vollendung hinüber über diese zeiträumliche Endlichkeit (Matth. 5, 3—12; 7, 18 f.; 7, 20—23; 13, 41—43; 19, 28—30; 25, 31—46 und sonst häufig). Wie also der Anfang ein göttlicher ist, so auch die Vollendung, aber nicht als ein Lohn des

Verdienstes (Matth. 20. 1 ff.), sondern als Gnadenlohn, der nur begründet ist in der hingebenden Treue der Kinder Gottes an ihren Selbstzweck, oder an das Reich Gottes (Matth. 25. 21. 23; 24, 45 ff.; 10, 22; 32 f. und sonst), es mag sich diese Treue nun auf die mannigfaltigste Weise äussern und bethätigen. — Aber wie das Unendliche als Vater für den endlichen Geist durch das in Christo erkannte und ergriffene Sohnesbewusstsein Grund, Norm und Ziel ist: so auch für die Bethätigung des sittlich-religiösen Lebens die unendliche Kraft. Denn in der ihm überall entgegentretenden, insbesondere aber seine eigene Seligkeit, sein neues religiöses Verhältniss begründenden erbarmungsvollen Vaterliebe Gottes hat der Christ jederzeit den wichtigsten Antrieb, das Gesetz im Reiche Gottes, die Ordnungen in demselben zu erfüllen und ihnen gemäss zu leben, und diejenigen Eigenschaften, welche Gott selber ihm gegenüber geoffenbart hat, um sein Heil zu begründen, Barmherzigkeit und Liebe, überall hin zu zeigen und zu offenbaren (Matth. 5, 44 f.; 6, 14 ff.; 18, 21 ff.; 23, 37. Luc. 20, 26—28). Insbesondere tritt die im Lebensgange Jesu selber geoffenbarte Liebe ihm als eine herrliche Gotteskraft und Trieb entgegen, wie ja überhaupt für das christliche Bewusstsein Leben und Evangelium Jesu gleichermassen Erkenntniss- und Quellpunkte und Princip des christlichen Lebens sind. Es tritt diese letztere Seite hauptsächlich auch in der apostolischen Literatur hervor. Auf der anderen Seite hat aber das christliche Bewusstsein auch für das Ausharren in der Welt, für sein Vertrauen, für seine Treue im Lebenskampfe den Grund und die Kraft in Gott und in der lebendigen Gottesoffenbarung, im Sohne; die Fürsorge Gottes, auch für das geringste seiner Geschöpfe väterlich bedacht, tritt ihm überall entgegen und ist ihm eine Quelle der Erhebung, des Trostes (Matth. 6, 25—34; 10, 29 ff.) und die Art und Weise, wie der Sohn selber in sein Schicksal, als ein vom Vater ihm bestimmtes sich fügt und darin die Güte des himmlischen Vaters erfasst, glaubt und verehrt, ist für den Christen, das Glied des Reiches Gottes, das lebendige



Vorbild und Muster, durch dessen Betrachtung und Anschauung er zum weltüberwindenden Siege stark wird (Matth. 20, 27. 28; 26, 26—29. 42; Luc. 22, 25—30). — Wenn wir also auf diese Weise nur einen verhältnissmässig beschränkten Blick werfen auf die durch die Offenbarung Gottes in Christo Jesu der Menschheit zum Bewusstsein gelangte Selbstbestimmung, auf den menschlichen Selbstzweck, der durch die Selbstmittheilung des Sohnes durch Evangelium, Leben und Lebensschicksal, dem religiösen Bewusstsein aufgegangen ist; wenn wir auch nur die wenigsten Stellen — aber auch die unanfechtbarsten — aus dem Selbstbewusstsein Jesu selber angezogen haben: so ist damit ein so bestimmtes und concretes religiöses Verhältniss gegeben, dass hieraus eine ganz ebenso concrete Weltauffassung von selbst folgt. Fassen wir nur einmal das bisherige, sofern in demselben über den Werth des Menschen ein Urtheil enthalten ist, zusammen. Das christliche persönliche Leben hat seinen Werth durchaus nicht in etwas Aeusserlichem, wie Nationalität, hoher Stellung, Reichthum, hoher äusserer Bildung, sondern allein in der richtigen Beschaffenheit des Herzens, der Gesinnung gegenüber von dem Unendlichen, von Gott. Diesen rechten Werth erhält das Personleben des Christen nicht durch seine eigene Thätigkeit, welche sich zur Verkündigung des Evangeliums, das Busse und Glauben fordert, nur annehmend oder ablehnend zu verhalten vermag, sondern allein vermittelt der Thätigkeit Jesu durch die in Jesu fortdauernd wirksame Offenbarung der göttlichen erbarmenden Vaterliebe, welche im aufnehmenden Herzen die Kraft eines neuen Bewusstseins, einer neuen religiösen Lebensgemeinschaft, wie das Princip einer neuen sittlichen Bethätigung setzt. Dieser unendliche Werth eines neuen Verhältnisses, als einer neuen religiösen und sittlichen Kraft findet seinen Ausdruck darin, dass der einzelne ein Glied, Angehöriger des Reiches Gottes oder ein Kind Gottes ist; als solches ist des Christen persönliches Leben von unendlicher, über alle Zeitdauer hinübergreifender Bedeutung, von unendlichem Werthe; wie es sein Princip

im Unendlichen, in Gott hat, so auch seine Vollendung. Aber dieser Werth des persönlichen neuen religiösen Verhältnisses hat sich zu entfalten in sittlicher Bethätigung gemäss den Ordnungen und Geboten des Gottesreiches und erst das geduldige und muthige Beharren in der Erfüllung des dem Christen als Gotteskinde zugewiesenen Pflichtgebietes, das nur möglich ist in der Kraft Gottes, der als der stetige Grund des neuen religiösen Verhältnisses in uns verharret, führt dem Christen schliesslich den Gnadenlohn eines überweltlichen und ewigen Lebens im vollendeten Reiche Gottes zu.

Beurtheilen wir nun von diesem aus den Aussprüchen Jesu selbst gewonnenen Standpunkte aus, welcher uns den Werth des Menschen, seine Selbstschätzung, Selbstbestimmung und Lebensaufgabe vorführt, das zeitliche Dasein, so ist vor allen Dingen zu sagen, dass gegenüber von diesem hohen, alle Menschen umfassenden, jedem einzelnen Menschen einen unendlichen Werth verleihenden Berufe das zeitlich materielle Dasein und die Bemühung, die Sorge um dasselbe in sich gänzlich nichtig und werthlos ist. Der Mensch, als Kind Gottes, als Genosse des Gottesreiches hat vor allen Dingen um das Reich Gottes, um diejenigen Güter bemüht zu sein, die sein neues religiöses Leben begründen, und nach derjenigen sittlichen Qualität zu streben, welche ihn auf dem Wege des Gottesreiches erhält — das ist das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit. Im Verhältniss zu diesen Gütern, deren Besitz und innere Gewissheit seinen unendlichen Werth ausmacht, ist die Welt mit ihren Gütern nichts Matth. 6, 33; ja der Christ hat die Gewissheit, dass ihm bei dem redlichen Bemühen um diese Güter das, was Nebenbedingung seines Lebens ist, was zur Erhaltung seines eigenen materiellen Daseins, seiner Naturbasis gehört, von selber zukommen werde. Um zur Vollkommenheit seines religiös-sittlichen Berufes, seines eigensten Selbstzweckes zu gelangen, muss der Mensch sogar bereit sein, auf alle Güter, welche das materielle Dasein ihm bietet, auf alle Bequemlichkeit, die

es ihm gestattet, schlechtweg und rücksichtslos zu verzichten (Matth. 19, 16—24. Luc. 9, 57—62); alle natürlich-sittlichen Bande, sofern sie mit unserem materiellen Sein im unmittelbaren Zusammenhange stehen, haben keinen Werth gegenüber von dem Berufe des Menschen zum Reiche Gottes (Matth. 10, 37; 12, 48—50) und auch das leibliche Leben ist gegenüber von diesen Gütern der Güter höchstes durchaus nicht, wie Jesus ebensosehr lehrend (Matth. 10, 39; Luc. 17, 33) als durch sein eigenes Todesopfer beweist (Matth. 20, 28; 26, 28). Vgl. auch noch die weiter hieher gehörigen Stellen Matth. 10, 28 und 16, 26.

In allen diesen Stellen nun mit ihren höchst energischen Ausdrücken hat man immer und immer wieder und so auch Strauss eine Weltanschauung gefunden, die eigentlich vollständig Weltverachtung sei. Das Jenseitige werde vollständig auf Kosten des Diesseitigen erhoben und das Diesseitige auf Kosten des Jenseitigen aufs tiefste herabgewürdigt. Dieser Beschuldigung sieht man ebenso die mala fides, als ihre Oberflächlichkeit von Weitem an. Denn was das erste betrifft, so wird die in den Worten Jesu niedergelegte Weltanschauung, d. h. seine Werthschätzung des sinnlich-materiellen Daseins mit allen Gütern desselben im Lichte des menschlichen Selbstzweckes, überall als der höchste Idealismus anerkannt, den es gibt, wenn nur dieser Idealismus einen anderen Namen trägt, als den Jesu von Nazareth; derselbe praktische Idealismus wird z. B. an einem J. G. Fichte von denselben Leuten gerühmt, die ihn am Selbstbewusstsein Jesu als ideologische Schwärmerei schmähen. Strauss hat einmal geklagt, anderen sei es gestattet, dieselben Ketzereien, wie er, nur unangefochten zu haben und zu lehren, wenn sie nur ihm vorher einen Fusstritt ertheilen, um sich von ihm loszusagen. Dieses Wort hat sich nun an ihm bitter gerächt: an anderen wird auch von ihm als die höchste Blüthe einer sittlichen Weltanschauung gerühmt, als Idealismus gepriesen, was er an Jesu von Nazareth Schwärmerei heisst, eben nur weil der Vertreter dieser Art von Idealismus Jesus von Nazareth ist. — Was aber das andere

anbelangt, dass der Vorwurf der Ideologie, der Weltverachtung auf Oberflächlichkeit beruht, so springt die Wahrheit auch dieses Vorwurfes klar und deutlich in die Augen und wird später noch klarer erhellen. Es handelt sich in allen den angeführten Worten Jesu nicht um ein absolutes Urtheil über die Welt, d. h. das zeiträumliche Dasein mit seinen Gütern, sondern nur um ein relatives, um eine Werthschätzung des endlichen Seins im Verhältniss zum Werthe des menschlich-unendlichen Berufes. Im Verhältniss zum sittlichen Gut, zum Reiche Gottes ist das endliche Sein, die Welt an sich nichtig und werthlos, damit ist aber schlechterdings noch nicht gesagt, dass es überhaupt werthlos sei; denn es kommt ja nur auf die persönliche Stellung, welche man zu diesem Gute einnimmt, an, um zu wissen und zu beurtheilen, ob nicht das, was von der einen Seite nichtig und werthlos ist, sittlich indifferent ist, einen sittlichen (oder unsittlichen) Werth gewinnen und erlangen kann. Es handelt sich in der Anschauung Jesu und so in der Weltanschauung des Christenthums überhaupt (Matth. 6, 19—21. 24) hier lediglich um die Frage: Wenn dir die Wahl zwischen dem Gottesreiche als dem höchsten Gute und den Gütern der Welt vorgelegt ist, so hast du keine Wahl in der Mitte zwischen beiden; jedes von beiden verlangt deine ganze Kraft; wer darum das eine ergreift, wird das andere für nichtig halten; ist es also deine Pflicht, nach dem Reich Gottes zu trachten, so hat gegen diese Pflicht alle andere Rücksicht zurückzutreten. So liegt in den Worten Jesu und in der christlichen Weltanschauung, wie seine Worte sie zeigen, der schärfste Gegensatz gegen allen praktischen Materialismus eines einseitigen und leichtsinnigen Genusslebens, ein Idealismus der Weltanschauung, vor welchem, wie das Gleichniss vom reichen Kornbauern zeigt (Luc. 12, 16—21), eben dieser praktische Materialismus ebenso als Narrheit, Thorheit, wie als sündhafter Leichtsinn, als frevlerische Gewissenlosigkeit erscheint. Dieser praktische Idealismus schliesst in sich einen ebenso starken praktischen Monismus und



Optimismus. Strauss thut sich viel auf seinen Monismus zu gut und seine Nachbeter auch, die nicht müde werden, sich die Errungenschaft monistischer Weltanschauung zuzuschreiben und den Dualismus des Christenthums zu verhöhnen. Strauss selber sagt ja, ob der Monismus materialistisch oder idealistisch sei, sei schliesslich gleichgiltig, wenn nur die Weltanschauung als Ganzes monistisch sei. Dass sein eigener Monismus in Dualismus auseinander klappt, haben wir oben gesehen sowohl in der Beurtheilung seiner Lehre vom Menschen, der plötzlich, obgleich nur Produkt mechanischer Wirkungen, mehr sein soll als ein Naturwesen, als auch in seiner Anschauung von der menschlichen Gattung, die uns plötzlich als ein sittliches Ganzes vorgeführt wird, wie schliesslich an seiner Lehre vom Universum, dem plötzlich die Etikette sittlicher Qualitäten aufgeklebt wird. Ob überhaupt die Speculation jemals auf einen reinen Monismus kommt, scheint mehr als zweifelhaft; denn auch der so hochgerühmte speculative Monismus eines Spinoza zerfällt in den Dualismus der absoluten Substanz und der Modi, die zwar zusammengeleimt sind, aber nicht aus einander erklärt werden. Ob wir nicht hierauf überhaupt verzichten müssen, diese Frage rein metaphysisch zu lösen? Der praktische Monismus hat jedenfalls einen viel grösseren Werth und dieser liegt darin, dass das sittliche Subjekt für den Einen Zweck seines Daseins, für die Erreichung des höchsten Gutes seine ganze Kraft einsetzt und dass unter den Menschen alle gleichermassen ohne Unterschied der äusseren Stellung und Bildung zu diesem Zwecke berufen sind. Gerade durch diesen praktischen Monismus, dessen teuflische fratzenhafte Carrikatur der atheistische Communismus ist, hat das Christenthum mit seiner Weltanschauung in sich eine unvergängliche Siegesmacht immerdar, und im Lichte dieses Monismus erscheint der Dualismus der Weltanschauung eines Strauss in einer um so grelleren und ungünstigeren Beleuchtung. Wo in aller Welt wird mehr von Humanität gesprochen, geredet als in den Kreisen, in welchen Strauss' „Wir“ leben? und wo in aller Welt

wird der Umkreis derjenigen, welche eigentlich „Menschen“ sind, mehr eingeschränkt, als eben dort? Das antike Griechenthum hatte in seiner Weltanschauung so fest als Grundsatz den Unterschied von Sklaven und Freien, von Griechen und Barbaren in sich aufgenommen, dass seine Philosophie sich mühte, diesen Grundsatz physiologisch und philosophisch zu rechtfertigen — gewiss ein herber Dualismus der praktischen Weltanschauung; dieselbe alte griechische Welt hielt die Arbeit, das Handwerk für eine des freien Mannes unwürdige Beschäftigung, die nur dem Sklaven zukomme; das moderne Griechenthum, die „Wir“ — haben sie etwa diesen praktischen Dualismus überwunden, nicht vielmehr ihn erst recht wieder fixirt und durch den hochmüthigen Aristokratismus „der höheren Bildung“ grundsätzlich verfestigt? Woher dann bei Strauss jene Angst vor der Internationalen, gegen die er die Kanonen aufruft? Es ist ein Zeichen sowohl einer furchtbaren sittlichen Schwäche der eigenen Principien als eines bösen Gewissens; denn nur ein solcher Aristokratismus konnte eine solche Gegenbewegung hervorrufen, da doch beide darin eins sind, dass sie die in der christlichen Weltanschauung gegebene sittlich-religiöse unendliche Werthschätzung des einzelnen Menschen erschüttert und untergraben haben. In dem Monismus der christlich-praktischen Weltanschauung liegt allein dieses Princip der Beurtheilung des Werthes einer Menschenseele gegeben; durch dieses Princip — nicht durch Machtgebote der Kirche — durch die im Christenthum liegende Humanität ist die Sklaverei gebrochen worden und können allein die Schäden der kranken Menschheit geheilt werden.

Sodann aber liegt im christlichen Selbstbewusstsein zusammengeschlossen mit jenem praktischen Monismus ein starker Optimismus. Derselbe hat seinen religiösen Grund in der persönlichen Gotteserfahrung, in welcher dem Selbstbewusstsein Gott als die erbarmungsvolle, rettende, vergebende, gewinnende, erhaltende und vollendende Vaterliebe aufgeht, und welche im Einzelbewusstsein als eine alles umfassende und beseligen wollende aufgefasst

wird. Dieser Grund ist zugleich die Kraft des sittlichen Handelns und in dieser Kraft liegt die sichere Gewissheit der Ueberwindung aller entgegenstehenden Hindernisse, wie des unvergänglichen Werthes jeder Verzichtleistung auch auf die höchsten Güter des materiellen Seins (Matth. 10, 39; 16, 24—26. 26—29). Freilich erfordert dieser optimistische Glaube die Dahingabe des ganzen Menschen ans Reich Gottes; denn der Kampf im Dienste des Reiches Gottes ist ja kein leichter (Matth. 7, 13. 14; 5, 12; 24, 13 und sonst insbesondere die Makarismen der Bergrede). Auch in dieser Beziehung wäre wohl eine Vergleichung des Strauss'schen Optimismus mit dem der christlichen Weltanschauung äusserst instruktiv. Nur wenig sei hervorgehoben. Der Strauss'sche Optimismus ist wesentlich ein ästhetischer. (Woher freilich der Naturalist ästhetische Begriffe bringt, ist unklar). Die Heiterkeit seiner Lebensanschauung kann höchsten Falles getrübt werden, und, was etwa trübend in diesem heiteren Himmel hereintritt, vor dem ziehen sich die „Wir“ zurück, um die Lichtseiten des Daseins aufzusuchen und durch den das Leben verschönernden ästhetischen Genuss das Disharmonische, das nun eben einmal noch dem Menschenleben anhaftet, zu vergessen. Wenn aber etwa gar zu plump und zudringlich die Trübung und Störung in dieses „So leben wir, so wandeln wir beglückt“ hereintappt: dann haben wir ja „die Bismark, die Moltke“ und auch die Todesstrafe, sie nur leider nicht in der Masse angewendet, wie es „der Schutz der Gesellschaft gegen ein Unrecht, die Statuirung eines Exempels, die Aufrichtung eines weithin sichtbaren Schreckbildes für die Schlechten“ erfordert. Was ist das für eine Lebensfreudigkeit und für ein „beglückter“ Optimismus, dem man so von weitem die philisterhafte Angst vor der unliebsamen Störung des ästhetisch-aristokratischen Genusslebens und den philisterhaften pharisäischen Loyalitäts- und Tugenddünkel anfühlt! Wie hat nicht Jesus diese ganze Weisheit und Rechtschaffenheit in ihrer inneren Hohlheit Luc. 18, 10 ff. so meisterhaft gezeichnet! Ist es denn wirklich ein sittliches Mitgefühl

mit dem Verbrecher, was einem Strauss den Schrei der Entrüstung gegen die „Schlechten“ auspresst? Oder ist es nicht vielmehr allein die selbstsüchtige Furcht, es möchte die Bitte überhört werden: *noli turbare circulos meos*? Dieser philisterhafte Optimismus, welcher unwillkürlich an das biedere Zwiegespräch der Bürger im „Spaziergang vor dem Thor“ in Goethe's Faust erinnert, ist durch und durch fadenscheinig, oberflächlich und löchericht; das einmal werden die Schattenseiten, die Mängel, die Hässlichkeiten der Welt mit einem ästhetischen Firniss überdeckt, das anderemal wird recht brutal-philisterhaft die Ausrottung der „Schlechten“, der Störenfriede aus der angstvoll hinter die Staatsgewalt des Reichskanzlers und die Kanonen Moltke's sich flüchtenden Gesellschaft gefordert, damit die „Wir“ wieder „beglückt leben und wandeln“ und „Fried' und Friedenszeiten segnen“ können.<sup>1)</sup> Wo ist hier auch nur entfernt eine Spur von dem Optimismus und praktisch humanen Monismus, der nicht nur die Hoffnung, sondern auch die Kraft besitzt, durch Liebe und Hingabe auch das härteste Herz zu erweichen, auch das Verlorenste zu finden, das sittlich Todte zu neuem Leben zu erwecken, und auch den Aermsten innerlich reich zu machen? Wo ist bei diesem hoch- und schönrednerischen Humanismus und fadenscheinigen Optimismus die grossartige Weitherzigkeit der Menschenbeurtheilung und Weltanschauung, welche das glimmende Docht nicht vollends auslöscht, das zerstossene Rohr nicht gar zerknickt, sondern vielmehr auch im „Schlechten“, im „Sünder“, im „Verbrecher“ ein berufenes und zu rettendes Gotteskind erkennt, und welche auch den Feind\*, den Gegner, den Beschädiger der menschlichen Gesellschaft lieben und

---

1) Soll schliesslich nach Strauss alles irdische Dasein, auch die herrlichsten Erzeugnisse des Geisteslebens nur im Dampf aufgehen, so kann der Hinblick auf dieses Ende, in welchem die Maschine schliesslich ihre eigensten, herrlichsten Erzeugnisse schonungslos zermalmt, gewiss nicht optimistisch, sondern nur pessimistisch stimmen. Da ist doch der ächte Pessimismus noch consequenter!



segnen lehrt? (Matth. 5, 44 ff.; 9, 12. 13. 36—38; 11, 4. 5. 28—30; 12, 20; 21, 31; Luc. 15 und sonst häufig).

Wir haben bisher in unserer Untersuchung über Begriff und Grundzüge der christlichen Weltanschauung nur die eine Seite des christlichen Selbstbewusstseins untersucht, wonach unsere Selbstbestimmung, unser Selbstzweck, dessen Erkenntniss in unserem Innwerden Gottes als des Vaters in Jesu Christo uns aufgeht, durch und durch nach Grund und Ursprung, wie nach Ziel und Vollendung überweltlicher, geistiger, göttlicher Natur ist und wonach wir in der durch Christus vermittelten Selbstoffenbarung des himmlischen Vaters in uns selbst die göttliche Kraft und Bürgschaft zur Erreichung unseres Zieles tragen. vorausgesetzt, dass unser eigenes Gemüth an diesen Selbstzweck, an diese Lebensaufgabe sich ganz hingibt. Die Weltanschauung, die hierin sich ausspricht, haben wir definirt als praktisch-sittlichen Idealismus, sofern im Vergleich mit dem zeiträumlichen Dasein und seinen Gütern dem Reiche Gottes allein ein unbedingter, absoluter Werth zukommt, ferner als praktisch-humanen Monismus oder Universalismus, sofern der Selbstzweck des Menschen, als ein geistiger, mit seinem Wesen unmittelbar zusammenhängender alle Menschen umfasst, beziehungsweise umspannen soll; und schliesslich als praktisch-religiösen Optimismus, sofern das christliche Selbstbewusstsein an die allen Widerstand überwindende Siegeskraft seines religiösen Berufes glaubt. In allen diesen Bestimmungen ist nun nicht bloss ein negatives Verhältniss zum endlichen Dasein angegeben und ausgeführt, wie wir es bisher hervorgehoben haben, sondern auch ein positives. Denn das Endliche, das uns im religiösen Selbstbewusstsein zur inneren Erfahrung und Kenntniss kommt durch das Innwerden des Unendlichen, ist ja nicht etwa nur eine Schranke, eine Negation des Unendlichen, nicht bloss etwas dem Unendlichen rein conträdictorisch Entgegengesetztes, sondern vielmehr ein positives conträres Gegentheil: Unendliches und Endliches sind Correlate und es kommt nur darauf an, wie das

Verhältniss beider zu einander concret bestimmt wird. Es handelt sich deshalb um die Frage: wie stellt sich das christliche Selbstbewusstsein mit seinem Selbstzweck positiv zum endlichen Dasein, zur Welt?

In unserer allgemeinen Untersuchung sind wir in der Erkenntniss des Endlichen nicht weiter gelangt, als zu der Bestimmung, dass das Endliche die Totalität alles zeiträumlichen, nach dem Gesetz der Causalität sich entwickelnden Seins sei und dass der Mensch selber vermöge seiner Naturbasis in den Complex der wirkenden Ursachen und der verursachenden Wirkungen nach dem Naturgesetz der Wechselwirkung verflochten und eingeschlossen sei. Ist nun, wie wir gesehen haben, die Weltanschauung des Christenthums, sofern sie in der Erfahrung der göttlichen Vaterliebe beruht, wesentlich praktischer Idealismus, Monismus und Optimismus; so schliesst das christliche Selbstbewusstsein mit innerer Nothwendigkeit die schlechthin dualistische und pessimistische Weltanschauung aus. Dem Gesetz der Causalität, das wir im Interesse einer säuberlichen Auseinanderhaltung von Naturwissenschaft und Religionswissenschaft — diesen Gegensatz gefasst im Sinne der Schleiermacher'schen Entgegensetzung von Physik und Ethik — vollkommen anerkennen, kann deshalb nicht ein selbständiges Sein zukommen in dem Sinne, dass die Causalität als die dem Endlichen immanente Macht, als die mechanische Kraft der Materie, gegenüber einer, ob bewussten, ob unbewussten, unendlichen Intelligenz, die eben nur Intelligenz, und nichts weiter ist, allein die Seite des wirkenden und blind schaffenden Willens vertreten könnte. Diesen Dualismus, der beruht auf der absoluten Entgegensetzung von blinder Kraft und kraftloser Intelligenz, von Wille und Vorstellung und der dann nothwendig zum Verzweifeln an jeglichem Gelingen des in der machtlosen Intelligenz gesetzten Weltzwecks führt, wenn der eine sittliche Selbstzweck der Menschheit in lauter Zwecke und Zwecklein aufgelöst und im Lichte dieser vereinzelten Zwecke der

Widerstand des materiellen Seins um so heftiger empfunden wird — diesen Dualismus kennt das christliche Bewusstsein nicht. Für das Christenthum ist die in der mechanischen Entwicklung offenbare Kraft nicht der Selbstzweck der Materie; sondern vielmehr die zeiträumliche, nach dem Causalitätsgesetz sich entwickelnde Totalität alles Seins ist für die christliche Weltanschauung die nothwendige Grundlage und Basis für die Möglichkeit einer Selbstoffenbarung des Unendlichen, Gottes überhaupt. Die Welt ist das durch das Unendliche, durch Gott selbst gesetzte Substrat seiner Selbstbethätigung und Selbstoffenbarung, eine Contraposition Gottes. Die beiden, den Begriff des materiellen Seins constituirenden Theilbegriffe, einerseits das Zeiträumlichsein und andererseits die mechanische Weltentwicklung nach dem Gesetz der Causalität, verhalten sich darum zu einander wie negative und positive Bestimmung, stehen im engsten dialektischen Verhältniss zu einander, so dass die erste Bestimmung den negativen, die zweite den positiven Gegensatz gegen das Unendliche ausdrückt; das durch das Gesetz der Causalität Bestimmte ist der Grund der zeiträumlichen Entwicklung und andererseits zeiträumliche Entwicklung nur in der Form der Entwicklung nach dem Gesetz der Causalität denkbar. Im Gegensatz zum unendlichen Sein, zu Gott, kommt dem endlichen, zeiträumlichen Sein die Qualität des schlechthin mechanisch-causalen Bedingtseins, der mechanischen Entwicklung und, weil zeiträumliches Dasein nur als mechanisch-causaler Complex von Ursachen und Wirkungen denkbar ist, darum auch eine gewisse Selbständigkeit zu. Aber dieses zeiträumliche Sein ist durchweg, wie es durch Gott als Substrat seiner geistigen Selbstoffenbarung gesetzt ist, dem göttlichen geistigen Zwecke untergeordnet, welcher uns durch das Innwerden des unendlichen Geistes im endlichen Geiste oder concret gesagt, durch das Offenbarwerden Gottes als unseres Vaters in der Vermittlung Christi uns als unser Selbstzweck, als Zweck für uns zum Bewusstsein kommt. Der göttliche Weltzweck umspannt

ebenso, wie unser eigenes religiöses Selbstbewusstsein in Gott Grund, Kraft und Ziel seiner selbst hat, die Welt, das sinnlich-materielle Sein vollständig. Die Welt hat darum für die christliche Weltanschauung ihren Zweck, ihre Bedeutung gar nicht in sich selber, sondern als zeit-räumliches Dasein ist die Welt lediglich bestimmt, Organ der Selbstoffenbarung Gottes für und an den Menschen zu sein, welcher vermöge seiner religiösen Anlage, d. h. vermöge seiner Fähigkeit, das Unendliche, Gott zu vernehmen, denselben auch aus der Gestaltung des materiellen Seins herauszulesen und zu erkennen vermag.

Als dieses Substrat der Offenbarung Gottes ist für das christliche Bewusstsein die Welt einerseits freilich das Vergängliche, das Endliche, da Himmel und Erde vergehen werden, während der Gotteswille unveränderlich derselbe ist (Matth. 15, 18. Luc. 16, 17); die Welt ist der *αἰὼν οὗτος* im Gegensatz zum *αἰὼν μέλλον* oder *ἐρχόμενος*. Auch das leibliche Sein, in welchem sich des Menschen Endlichkeit zeigt, ist demselben Gesetze der Vergänglichkeit unterworfen; denn gerade dieses Prinzip wird in der Auferstehung abgestreift (Matth. 22, 30). Aber auf der andern Seite erfasst das christliche Bewusstsein eben in der Welt, im zeitlichen Dasein sowohl den Boden, in welchem sich die im religiösen Selbstbewusstsein erkannte Gottesidee selber spiegelt, als auch das Berufsfeld, auf welchem durch sittliche Thätigkeit der Selbstzweck der Menschheit, ihre Lebensaufgabe aufgenommen und gelöst werden soll. Demgemäss hat die Welt, das raumzeitliche Sein für den Menschen und seinen von Gott ihm gesetzten Zweck in der christlichen Weltanschauung sowohl eine religiöse, als eine sittliche Bedeutung.

Was nun zuerst die religiöse Bedeutung der Welt anbelangt, so wäre nichts unrichtiger, als der christlichen Weltanschauung Sinn für die Schönheit der Welt abzusprechen, oder ihrem Glauben an die in der Welt entgegen tretende Gottesoffenbarung die Bornirtheit einer detailirten Teleologie oder eines kleinlichen Eudämonismus beimessen zu wollen. Im Spiegel der christlichen



Weltanschauung reflektirt sich die Welt in der grossartigsten Weise, die grossartig bleibt, auch da, wo sie ins Einzelne eingeht. Sie ist eine religiös-ethische Weltanschauung in dem Sinne, dass unter Ethik nicht bloss die Moral, sondern ebenso die Aesthetik mit verstanden ist. Sehen wir nun zuerst, um an Jesu eigenem Selbstbewusstsein diese Seite darzustellen, die Naturbetrachtung Jesu an: auf welch' eine Fülle von Gegenständen bezieht sie sich und wie wird in ihr doch bei aller unmittelbaren Lebensfreude an der Natur alles bezogen auf den höchsten sittlich-religiösen Zweck, wodurch eben die Naturbetrachtung zur Weltanschauung wird! Von der Ordnung in der Natur, von der Unveränderlichkeit derselben hat Jesus einen klaren und deutlichen Begriff (Matth. 5, 36; 16, 2. Marc. 4, 28 und sonst); aber alles was in der Natur geschieht, ist ihm ein Symbol einer höheren Ordnung, eine Offenbarung des weise und allmächtig waltenden Vaters, welche in uns die religiöse Stimmung der Demuth und der Aufmerksamkeit auf seine unsichtbare Weltregierung erregt. Die Fürsorge, die das empfängliche Auge auch an den Vögeln des Himmels, deren keiner ohne des Vaters Willen auf die Erde fällt, beobachtet und wahrnimmt, ist ein Symbol der viel höheren Fürsorge Gottes für die zu seinem Reiche berufenen Gotteskinder (Matth. 10, 29. 30); die Herrlichkeit der Lilien des Feldes, die von Gott schöner geschmückt sind als Salomo in all seiner Herrlichkeit, offenbart die unendliche Güte Gottes, welche mit erquickendem Schmucke alles ausstattet, und die Vögel, die ernten, ohne zu säen, verkündigen die herrliche Fülle des Reichthums, welche Gott über die Seinigen jederzeit ausschüttet (Matth. 5, 24 ff.). Wo wir auch in die Reden Jesu hinblicken: sobald er ein Bild aus der Natur gebraucht, dient ihm das ganze Leben und Weben der Natur in ihrem freudigen Schaffen, in ihrer Schönheit als Offenbarung der alles beglückenden herrlichen Vaterliebe Gottes (Matth. 5, 44 ff.) und nicht umsonst heisst der Vater zugleich der Herr des Himmels und der Erde, der gerade, indem er als der Herr durch

das scheinbar unerbittliche Causalgesetz der Natur wirkt, das Weben und Wirken des materiellen Seins zum willigen Organ der Offenbarung seiner Vatergüte macht (Matth. 11, 25). Aber auch da, wo die Naturgewalt scheinbar zwecklos und verwüstend über das menschliche Dasein hereinbricht, offenbart sich der christlichen Weltanschauung nicht etwa ein blindes finsternes Fatum, noch sucht sie dort mit philisterhafter spiessbürgerlicher Altklugheit und Selbstgerechtigkeit nach dem kleinlichen Zusammenhang von Unglück und specieller Schuld; sondern es offenbart sich ihr darin eine höhere Gerechtigkeit, deren warnende Vaterstimme an die Gesamtheit der Sündigen sich wendet (Luc. 13, 4 ff.).

Aber auch das natürlich-sittliche Leben erscheint der christlichen Weltanschauung in demselben Lichte, dass es ein Symbol, ein Vorbild ist für das höchste Verhältniss, für das religiöse Leben zwischen dem endlichen und unendlichen Geiste, zwischen Menschen und Gott. Freilich die menschlichen Verhältnisse, das natürlich-sittliche Leben — das alles ist nicht das höchste, wie wir schon gesehen haben. Aber welch' einen Werth haben sie, wenn die christliche Weltanschauung in ihnen ein Bild, ein Symbol des höchsten Verhältnisses erkennt und verehrt! Schon dass in ihr Gott mit dem Namen „Vater“ angeredet wird, dass Jesus und durch ihn die christliche Gemeinde keinen andern so sehr als den ihrigen weiss, zeugt von der Werthschätzung des Familienlebens; in der Ausgestaltung eines rechten Familienlebens sehen wir ja die Liebe Gottes wirksam, die in der höheren Welt des Reiches Gottes sich noch unendlich reicher erweist (Matth. 7, 9—11). Und zeugt es nicht von der tiefsten Hochachtung vor dem natürlich-sittlichen Leben, wenn die in Jesu sich darstellende neue Weltanschauung in dem mit so grosser Zartheit und so feinem Sinne gezeichneten Gleichnisse vom verlorenen Sohne die unendliche Barmherzigkeit, Geduld und Langmuth des himmlischen Vaters so ergreifend darstellt? (Luc. 15, 11 ff., vgl. auch Matth. 23, 37 und sonstige Stellen). In derselben Weise benützt ja Jesus

die mannigfachsten ökonomischen, bürgerlichen, staatlichen Verhältnisse, um an ihnen als an einem menschlichen Abbilde die Liebe, die Gerechtigkeit Gottes, seine Güte, seine Weisheit, seine Geduld und Vatertreue zu zeigen, um durch sie das religiöse Gefühl zu läutern, die Kraft der Hingabe zu erhöhen (Matth. 18, 21 ff.; 20, 1 ff. 28—32; 33—43; 22, 1—14. 25, 31 ff. u. a. a. O.). So wird überall das ganze Gebiet des natürlichen Seins sowohl, als auch des natürlich-sittlichen Menschenlebens in der christlichen Weltanschauung zu einem Symbole der göttlichen sorgenden, liebenden, mit Gerechtigkeit waltenden, überall die Zwecke des Gottesreiches auswirkenden Vatertreue an den Menschen, an den Kindern Gottes; und schon im Lichte dieser Anschauung ist kein Vorwurf verfehlt als der: die christliche Weltanschauung misskenne und missachte die Erscheinung des natürlichen Daseins und der natürlich-sittlichen Lebensverhältnisse. Wenn das erstere unmittelbar dazu dienen muss, die Vatoreigenschaften Gottes dem sinnenden Auge zum Ausdruck zu bringen; so geben die anderen der christlichen Weltanschauung nicht bloss die Form für die tiefsinnigsten religiösen Gedanken dar, die sie hineinlegt, sondern sie selber, die zunächst nur als Sinnbild dienen, erhalten durch diesen Gebrauch eine ideale Weihe. In dieser letzten Beziehung soll nur noch an die Einsetzung des Herrnmahles erinnert werden, wodurch der gewöhnlichste Vorgang des Menschenlebens, Essen und Trinken nicht bloss zu einem Symbole des Empfanges der höchsten Geistesgüter emporgehoben, sondern selbst wieder zu einer die Güte Gottes dankbarst anerkennenden Handlung geheiligt wird.

In diesem Sinne ist nun auch dasjenige aufzufassen, was man mit dem Namen „Wunder“ bezeichnet. Das Wunder ist ein schlechthin religiöser Begriff und ist als solcher in seiner ganzen Reinheit festzuhalten. Denn das Wunder ist nichts anderes, als der Glaube, dass Gott das ganze zeiträumliche, nach dem Gesetz der Causalität sich entwickelnde Sein durch die Idee und den Zweck seines Reiches beherrscht. Nicht so, als ob Gott die von ihm

selbst mit dem Setzen des materiellen Seins gesetzte Naturordnung durchbrechen müsste, — dadurch käme ein ganz bedenklicher Widerspruch in die göttliche Weltregierung, deren Einheitlichkeit die christliche Weltanschauung unbedingt fordert —, sondern so, dass Gott durch das Wirken des Causalitätsgesetzes hindurch, also (siehe oben) überhaupt durch das von ihm gesetzte Organ der Materie hindurch und in ihm seinen Zweck, das Reich Gottes auswirkt. Was auf dem Standpunkte der rein physischen Untersuchung nach dem Gesetz der Causalität als rein mechanische Wirkung sich darstellt, kann gleichwohl für das religiöse Gemüth eine unmittelbare That Gottes sein, weil das religiöse Gemüth als solches nicht auf die Verkettung von Ursache und Wirkung sieht, sondern auf die unmittelbare Beziehung, in welcher irgend ein Ereigniss zu unserem religiösen Selbstzweck, zur Förderung des Gottesreiches steht. Das absolute Mirakel ist irreligiös, weil es den Glauben an die Einheitlichkeit der göttlichen Weltregierung stört und aufhebt; „das mirabile wird bleiben.“<sup>1)</sup>

Wie das materielle Dasein nach allen seinen Seiten hin der christlichen Weltanschauung sich erschliesst als eine Offenbarung des Unendlichen im Endlichen nach Massgabe des subjektiven, durch Christus vermittelten Verständnisses und sich selbst Aufschliessens, wie darin seine religiöse Bedeutung und sein religiöser Werth liegt: so ist es andererseits auch der Boden, die durch das Innwerden Gottes dem Menschen bewusstgewordene Lebensaufgabe der Menschheit zu lösen und zu vollziehen. — Wenn die christliche Weltanschauung vermöge ihres Idealismus und Optimismus an

---

1) Ich schliesse mich in diesem Punkte, der hier nicht weiter auszuführen ist, an die ausgezeichneten, noch **viel zu wenig** beachteten Ausführungen Alexander Schweizer's an, welcher in seiner Glaubensl. nach prot. Grundsätzen I. S. 250—253. 304—306. 375—377 den Widersinn des absoluten Mirakels vom Standpunkt des **religiös-christlichen** Interesses aufs scharfsinnigste nachweist.



die Lösbarkeit ihrer Aufgabe glaubt, und zwar noch dazu vermöge ihres praktisch-humanen Monismus oder Universalismus an die allgemeine Lösbarkeit dieses Zweckes: so tritt sie wohl damit jeglichem dualistischen Pessimismus, wie jeglichem mystischen Quietismus mit aller Kraft entgegen, weist aber darum die wahren Elemente, die in diesen beiden Richtungen enthalten sind, nicht ohne Weiteres oberflächlich und gleichgültig von sich. Denn indem die christliche Weltanschauung diese Elemente in sich aufnimmt, gewinnt sie einerseits an Vertiefung für die Auffassung, und an Kraft für die Ausführung der sittlichen Bestimmung, des göttlichen Zweckes.

Das pessimistische Element in der christlichen Weltanschauung besteht nun darin, dass das christliche Bewusstsein die Schwierigkeiten, die der Ausführung des göttlichen Weltzweckes entgegenstehen, nach ihrer Bedeutung richtig erkennt und würdigt. Indem dieser Lebenszweck als allgemeiner das Reich Gottes und als besonderer die göttliche Vollkommenheit in der Kindschaft Gottes ist: ist derselbe ein sittlicher, d. h. durch freie Hingabe der zu ihm Berufenen an den Zweck in der Kraft des göttlichen Lebensverhältnisses zu verfolgender und zu erreichender. Folglich können auch die Hindernisse — wenn es solche gibt —, welche der Entwicklung zu diesem Ziele hin entgegenstehen, nur solche sein, welche nach dem Massstabe des sittlichen Urtheils bemessen werden, d. h. unsittliche. Die christliche Weltanschauung in ihrer originalen Erscheinung in Christo Jesu hält mit allem Nachdruck daran fest, dass nicht das materielle Sein als solches, nicht die leibliche Organisation des Menschen als solche böse und schlecht sei — Anfänge eines solchen Dualismus finden sich schon in der Anthropologie des Apostels Paulus und es drängen sich später mit überwuchernder Macht solchẽ Einflüsse aus Neuplatonismus, Parsismus etc. ein —, sondern an sich sittlich indifferent, da ja das materielle Sein an sich gar keine sittliche Qualität besitzen kann. Darum betont Jesus mit aller Energie

gegenüber der pharisäischen Verwirrung von levitischer Reinheit und sittlicher Reinheit, dass die Funktionen des leiblichen Organismus den Menschen nicht gemein, d. h. sittlich unrein machen, sondern vielmehr die Qualität seines Herzens, seiner sittlichen Gesinnung und der daraus hervorgehenden Aeusserungen, Reden und Thaten (Matth. 15, 17—20). Ebenso wenig gilt vor der christlichen Weltanschauung der Schein der Legalität; denn dieser schliesst die verborgene Schlechtigkeit und Gemeinheit der Gesinnung nicht aus, nach deren Beschaffenheit allein und lediglich der Mensch sittlich zu beurtheilen ist (Matth. 23, 27—31; 5, 20; 6, 1—18; 7, 1—5. 15—23 und sonst). Der rein christlichen Weltanschauung gemäss ist also das zeit-räumlich materielle Sein nicht im Sinne des Dualismus der Grund des Bösen; dieses ist vielmehr etwas Geistiges. Es wird auch nicht verbreitet in der Welt durch rein physische Fortpflanzung, wofür das Bewusstsein Jesu nirgends ein Zeugniß gibt, sondern durch geistige Mittel, durch das böse Beispiel, das Aergerniss (Matth. 18, 6 f., 23, 3. 15) und durch die unsichtbare Macht des Bösen, welche für das altchristliche Bewusstsein durch den aus dem Judenthum überkommenen Satan repräsentirt ist (Matth. 13, 39). Innerhalb des einzelnen Menschen aber entsteht es, indem der Mensch seinem Fleisch, das an sich schwach ist, aber nicht sündig, d. h. den aus seiner Naturbasis stammenden an sich sittlich indifferenten Trieben seine sittliche Bestimmung unterordnet (Matth. 18, 8. 9; 26, 41). Wenn der an sich wohl berechnigte sinnlich materielle Trieb wie z. B. der Lebenserhaltung einen solchen Reiz auf den Willen ausübt, dass unter dem Einfluss desselben auf das Herz, auf die Empfänglichkeit des Menschen die Kraft der Hingabe an den sittlichen Zweck, die Klarheit des sittlichen Urtheils nothleidet und erliegt: so erwacht auch aus der Versuchung das böse und sündhafte Wollen als eine geistige That, so dass der menschliche Wille als freier nicht der Norm des Unendlichen, dem Gottesgesetze sich unterwirft, sondern sich dem sinnlichen Trieb unterordnet und dadurch sündhaft wird (vgl. bes.

Matth. 16, 23; aber auch v. 24. 25 und Matth. 10, 28). Zugleich mit der Unterordnung des Willens unter den sinnlichen Trieb geht nach christlicher Anschauung auch die Lebensgemeinschaft mit Gott verloren; darum ist die Sünde nicht bloss eine böse That, sondern eine böse Zuständlichkeit als Schuldgefühl, der Zustand der Abkehr von Gott, der nur durch eine innere Aenderung der ganzen Sinnes- und Gemüthsrichtung aufgehoben werden kann, welche aus dem Glauben an die im Evangelium zugesagte sündenvergebende Gnade Gottes Kraft und Halt gewinnt und festhält (Matth. 4, 17; 18, 3; Marc. 1, 15). Erst dann, wenn dieser Zustand des Abgewendetseins von Gott in der Menschheit ein habituelles geworden ist, erhält das Wort Welt in der christlichen Weltanschauung den Sinn der sündigen Welt, wie auch in diesem Sinne dem „Geiste“ das „Fleisch“ entgegengesetzt wird. Das ist ja aber die Aufgabe des Menschen und der Menschheit durch das Christenthum, dass dieser Zustand der Abkehr des Einzelnen und der Gesamtheit von Gott nicht bleibe, sondern aufgehoben werde. Dies ist der Zweck der Sendung Jesu und des Kommens seines Reiches, oder vielmehr, wo dieser sündige Zustand aufhört, kommt sein Reich (Matth. 6, 9. 10; 9, 12 f. 36—38; 10, 7; 11, 28 f.; 13, 1—8. 18—23. 24—30. 37—43. 31—35. 44—50. Marc. 4, 26—29 und sonst). Indem nach christlicher Weltanschauung die im Bewusstsein der Vaterliebe Gottes subjektiv gegebene Kraft, welche als objektive die des Gottesreiches ist, das sinnlich im Evangelium Christi als hörbares Wort wirkt und erscheint (Matth. 13, 9), die Menschheit, die Welt sittlich umgestaltet und innerlich erneuert, so dass die Christenheit sich in ihrem sittlichen Wandel immer tiefer hineinlebt in die Ordnungen des im Wort offenbaren Gottesreiches, und im Glauben an Gott, den Vater Jesu, eine immer festere Stütze des religiösen Bewusstseins erhält: so ist die sittliche Bethätigung des dem Christen geoffenbarten Weltzweckes in der Welt nicht die Weltflucht, nicht die Weltentfremdung, nicht die Weltverfluchung, sondern vielmehr die

Weltbejahung durch ihre Durchdringung und Vergeistigung mit dem höchsten geistigen Zwecke, dem Gottesreich, die Verklärung der Welt, des raumzeitlichen Daseins zum Gottesreich. Das Mittel dieser Weltverklärung ist einzig das Evangelium, wie es sich darstellt in dem Worte vom Gottesreich und in der persönlichen Erscheinung Jesu, der als der Vermittler und Bringer desselben, in dem es unmittelbare originale Wahrheit hat, mit seinem Reiche in einer unaufhörlichen Lebensbeziehung steht. Weiterneuernd wirkt dieses Wort, indem es unter allen Völkern verkündigt wird, und die es aufnehmen, selber eintreten in die Gemeinde Christi, welche die Aufgabe des Gottesreiches in diesem zeiträumlichen Dasein vermittelt (Matth. 28, 18—20). Als diese erneuernde Kraft wirkt das Wort auf die Gemüther der Menschen zunächst umwandelnd, die Sinnesänderung und den Glauben an das Gottesreich erzeugend, darum auch in den Gemüthern Friede, Versöhnung, sittliche Reinigung und Läuterung und Hoffnung der Ererbung des Gottesreiches schaffend (Matth. 4, 17. 5, 3—12). Darum ist die Gemeinde Christi das Licht der Welt, in dessen Scheine der Menschheit die Erkenntniss des Selbst- und Weltzweckes aufgeht, das Salz der Erde, welches die Menschheit vor religiöser und sittlicher Fäulniss bewahrt (Matth. 5, 13. 14), der Sauerteig, welcher in die an sich unlebendige Masse eine neue Gährung, neues sittlich religiöses Leben bringt (Matth. 13, 33), das Senfkorn, aus dem eine die ganze Welt überschattende Pflanze hervorgeht (a. a. O. 31. 32). Die Entwicklung, das Kommen dieses Gottesreiches, der Process der Weltverklärung ist stetig, ganz dem Werden organischer Wesen vergleichbar (Matth. 13, 3—9. Marc. 4, 26—28) und abhängig nicht nur überhaupt von der Naturbasis, von dem Charakter der Welt, als eines zeiträumlichen Seins, wo nichts schlechthin bloss ist, sondern alles erst wird, sondern auch weil das Reich Gottes selber mit verschiedenen Hindernissen zu kämpfen hat, je nach dem die Gemüther für dasselbe empfänglich sind. Wo es aber ist, da ist auch das sittliche Leben



vollkommen; die Gottes- und Nächstenliebe ist das Gebot, welches alle Verhältnisse und alle Pflichtgebiete durchdringt als die neue Gerechtigkeit (Matth. 5, 20—48; 7, 12; 6, 14. 15; 11, 37—40) und auch die natürlich-sittlichen Verhältnisse verklärt (Matth. 19, 4—6). Dem Reiche Gottes sind auch alle Güter der Welt unterworfen, welche in Treue und Liebe ihm dienstbar gemacht werden sollen und in diesem Dienste einen sittlichen Werth gewinnen (Matth. 19, 21; 5, 42; 25, 14—30 und sonst). So finden wir durchweg in der christlichen Weltanschauung überall Selbstverklärung und durch sie hindurch Weltverklärung als Aufgabe und Ziel gefordert, bis, wenn das Ich seine leibliche Hülle abstreift, der *αἰὼν οὖτος* in den *αἰὼν μέλλον* übergeht, womit das vollkommene Gottesreich anbricht.

Aber diese Welt- und Selbstverklärung ist nur möglich durch Selbstüberwindung, durch Weltüberwindung. Diese Selbst- und Weltüberwindung besteht für die christliche Weltanschauung darin, dass alle die Reizungen besiegt werden, welche aus dem materiell sinnlichen Sein an das Gemüth des Christen herantreten und vermöge ihrer Stärke die Gefahr in sich tragen, dasselbe von seinem Lebenszwecke und Berufe abzubringen, es in einer falschen, gottwidrigen Richtung gefangen zu nehmen. Die Selbst- und Weltverklärung schliesst also in sich und setzt voraus diejenige sittliche Arbeit und Uebung, durch welche jene Reizungen überwunden werden. Denn die christliche Weltanschauung hat nichts gemein mit dem wohlfeilen Optimismus, der die Macht äusserer Einwirkungen auf das Gemüth leichtsinnig beurtheilt, als ob die einmal gewonnene Lebensgemeinschaft mit Gott in einem ohne Kampf von selber steigenden Zunehmen begriffen sei; sie unterschätzt diese Einflüsse in keinerlei Weise, sondern fasst vielmehr das menschliche Leben als einen fortwährenden und fortgesetzten Kampf auf. Daher die pessimistische Richtung, die in der christlichen Weltanschauung nothwendig mitenthalten ist. Das Leben des Christen ist eine stetige Versuchung und Anfechtung.

indem der natürliche Trieb nach Lebenserhaltung und Lebensgenuss dem energischen Ergreifen und Festhalten des erkannten Lebenszweckes beharrlich entgegentritt und die Bahn des Christen durchkreuzt. Daher tritt nicht nur in den Worten Jesu wiederholt (Matth. 10, 38; 16, 24), sondern auch in seinem eigenen Leben selber die Gefahr der Versuchung und die Bedeutung der selbstverleugnenden Ueberwindung derselben mit solchem Nachdruck hervor (Matth. 4, 1—11; 11, 25—27;<sup>1)</sup> 16, 1. 22. 23; 19, 3; 22, 18; insbesondere 26, 38—46). Je mehr nun irgend ein Lebensgut im Stande ist, die Lebenslust, den Trieb des rein sinnlichen Daseins nach Lebenserhaltung und Lebensgenuss zu befriedigen, um so höher ist auch für das menschliche Subjekt im Verhältniss zu seinem Lebenszwecke die Gefahr desselben anzuschlagen. Daher verlieren auch diese Güter alle ihren Werth und ihre Bedeutung als Güter und werden vielmehr zu Uebeln, sofern sie auf die Erfüllung der im christlichen Gottesbewusstsein dem Menschen gestellten Lebensaufgabe hemmend, störend, verkehrend einwirken. So gibt es eine gottwidrige Liebe zum Leben, vor welcher Jesus nicht nur ernstlich warnt (Matth. 16, 25. 26; Luc. 17, 33), sondern welche er auch im heissen Kampfe zur Erhaltung und Durchführung seiner eigenen messianischen Lebensaufgabe überwindet (Matth. 20, 28; 26, 42). Dieselbe Gefahr liegt auch, worauf Jesus mehrmals hindeutet, im Geldbesitz, im Reichthum (Matth. 6, 19—21; 19, 21—23; Luc. 12, 16—21). Daher auch die Bitte im Unser-Vater (Matth. 6, 13) und die wiederholten in einzelnen Aussprüchen, wie Gleichnissen ausgedrückten Ermahnungen zum Gebet und zur Wachsamkeit (Matth. 24, 42—51; 25, 13; 26, 41). Was also für die sinnliche Beurtheilung ein Gut ist, kann ebenso für die christliche Weltanschauung ein Uebel sein, und es hängt lediglich von der Klarheit und Nüchternheit

1) Vgl. zur Erklärung der Stelle Pfeiderer, Wesen der Religion II. S. 443 ff.

des religiös-sittlichen Urtheils einerseits wie von der Stärke des religiösen Bewusstseins andererseits ab, in diesen Gefahren zu bestehen.

Wenn nun dem Christenthum vorgeworfen worden ist, dass es die Verachtung der sinnlich-materiellen Lebensgüter lehre, dass es die sittliche Bedeutung derselben misskenne, dass es eine finstere düstere Weltanschauung sei, so ist dieser Vorwurf ebenso unwahr als der andere, den man damit verbindet, dass sein Blick lediglich und ganz einseitig dem Jenseits sich zuwende, dass es überhaupt ein weltflüchtiger Supranaturalismus sei. Wie wir schon gesehen, will vielmehr das Christenthum das irdische Sein verklären, es will eine göttliche Potenz demselben einpflanzen, und nur insoweit als das irdische Sein zum willigen Organ für diese Verklärung sich hergibt, soweit es durchdrungen wird von dieser Macht, gewinnt es einen wirklichen und sittlichen Werth. Dabei behält natürlich das Reich Gottes, als die über alles endliche Sein übergreifende Macht, seinen Rang und seine Bedeutung ungeschmälert. Denn die Welt, das zeiträumliche Dasein soll nach christlicher Weltanschauung nicht zur Gottheit aufgeblasen werden, der Mensch soll sich nicht zum Gotte selber aufschwellen, sondern das ganze sinnliche Dasein und auch der Mensch ist bestimmt, aufgenommen zu werden in das ewige Leben der Gottheit und durch die Form von Zeit und Raum und durch das Gesetz causalen Geschehens hindurch die ewigen Gedanken des Unendlichen, der Vatergüte Gottes zu offenbaren.

Wie so die christliche Weltanschauung das Wahre des Pessimismus in sich aufnimmt, indem sie die relative Selbständigkeit alles materiellen Seins in der menschlichen Naturbasis und in der Welt mit Ernst beurtheilt und würdigt: so auch das Wahre am Mysticismus. Die echt christliche Mystik, wie sie in Wort und Leben Jesu uns entgegentritt und wie sie die christliche Weltanschauung vertritt, ist nicht die pantheistische Gefühlschwelgerei „für die von der Welt abgezogenen schönen

Seelen“, eine Richtung, welche dem ästhetischen Aristokratismus der Strauss'schen „Wir“ entspricht; denn die Versenkung des Gemüthes in Gott, das Ausruhen der Seele in ihm hat nach christlicher Weltanschauung Zweck, Ende und Ziel nicht in sich selber, nicht im Genusse dieses Gefühles, sondern vielmehr in der praktischen, dem Menschen durch Christus gestellten Lebensaufgabe. Das Gebet, in welchem sich die jeder Religion innewohnende mystische Seite derselben offenbart, hat seine Bedeutung darin, dass es dem Betenden sein religiöses Verhältniss, seine Abhängigkeit von Gott im Gemüthe vorführt, damit er aus diesem seinem erneuerten und im Gebet aufgefrischten Innewerden Gottes Muth, Kraft, Trost für die ihm aufgetragene Lebensaufgabe gewinne. Darum hat auch nur ein solches Gebet einen rechten Sinn und eine bleibende Bedeutung, welches in unmittelbarer Beziehung zum Lebenszweck des Reiches Gottes steht. Es drückt sich dies am klarsten im Vaterunser aus (Matth. 6, 9—13), sodann in den Ermahnungen Jesu zum Gebet (Matth. 5, 44 — denn die Liebe ist das Gesetz des Gottesreichs; 26, 41 — zur Selbstbewahrung in der Versuchung; Marc. 11, 24. 25), und endlich im Beten Jesu selber (Marc. 1, 35; 6, 46; Matth. 11, 25 ff., 19, 13 ff. 26, 36. 39. 42. 44).

Durch das Gebet und die in ihm vollzogene Vergegenwärtigung des religiösen Verhältnisses entsteht im christlichen Selbstbewusstsein diejenige unerschütterliche Stärke des Gemüthes, welche den Christen befähigt, in dem, was im Lichte der gewöhnlichen Weltansicht als ein Uebel erscheint, ein wirkliches Gut zu erkennen. In diesem Punkte vollendet sich die christliche Weltanschauung und erreicht ihre höchste Spitze. Weil die christliche Weltanschauung, nüchtern und wahr wie sie ist, mit den Einwirkungen und Einflüssen des materiellen Seins auf das Gemüth rechnet, findet sie sich mit dem, was das Menschenleben verbittert, was es beugt, was das Herz beschwert und bedrückt, nicht leichtsinnig ab; nirgends vielmehr findet sich ein solch tiefes Zartgefühl



und ein so weiches Mitgefühl für alles, was auf dem Menschenherzen lastet (Matth. 5, 3—6. 10. 11; 8, 17; 9, 2. 11—13. 36—38; 10, 7—8; 11, 4—6. 28—30; und sonst häufig). Aber in alle dem Uebel erkennt die christliche Weltanschauung nicht ein Uebel, sondern vielmehr ein Gut; denn gerade der Mangel des Endlichen, das Gefühl des Unbefriedigtseins durch die Güter der materiellen Welt erweckt ein um so lebendigeres und unabweisbareres Bedürfniss nach einem bleibenden, unverlierbaren, ewigen Gute. Wie das, was das gewöhnliche Bewusstsein ein Gut nennt, für den Menschen die grosse Gefahr in sich trägt, ihm zum Uebel auszuschlagen, weil es durch allzuleichte Gewährung der Befriedigung für den sinnlichen Trieb vom Lebenszweck leicht abführt: so trägt andererseits das Uebel, das Leiden in sich den Segen, das Gemüth aus der Gefangenschaft der Sinneswelt loszulösen und ihm durch die Kraft des Glaubens an Gottes Vaterweisheit- und Treue eine beständige und beharrliche, auch das Schwerste überwindende Richtung aufs ewige Gottesreich zu geben. Darum verschwindet für die christliche Weltanschauung auch das Uebel des Todes, indem in ihm und durch ihn das menschliche Leben verklärt und vollendet wird (vgl. die Makarismen; Matth. 10, 39; 11, 25 ff.; 20, 28; 26, 26—29).

So erscheint uns die christliche Weltanschauung, d. h. die sittliche Beurtheilung der Welt nach Massgabe des in Christo uns geoffenbarten religiösen Verhältnisses und uns bewusstgewordenen Selbstzweckes als diejenige praktisch ideale, religiös optimistische, human universale Weltbetrachtung, vermöge welcher das zeiträumliche Dasein auf Grund und in Kraft unseres durch Christus empfangenen Gottesglaubens als das durch die freie Hingabe der christlichen Gemeinde und des Einzelnen an den in diesem Gottesglauben uns gegebenen sittlichen Selbstzweck mit der Kraft des Gottesreiches zu durchdringende, in dasselbe aufzunehmende, nach demselben sittlich zu gestaltende materielle Sein angeschaut wird. Als solche ist die christliche Weltanschauung

weder Weltvergötterung, noch Weltverteufelung, weder Weltüberschätzung noch Weltverneinung, sondern vielmehr Weltverklärung und Weltüberwindung.

Wenn wir nach unserem Versuche, den Grundbegriff der Weltanschauung festzustellen, ihn zu umgrenzen, die allgemeinen Formen jeglicher Weltanschauung zu bestimmen und die Unumgänglichkeit der Frage für den Menschen nach einer bestimmten Weltanschauung zu erweisen, zur Zeichnung der christlichen Weltanschauung nach dem gegebenen Grundbegriff fortgeschritten sind: so soll dieser Umriss — mehr soll und kann es nicht sein — sowohl durch sich selber, als durch die Schlaglichter, die er auf andere Arten von Weltanschauung wirft, nicht bloss das Wesen derselben kurz vors Auge führen, sondern er möge auch zeigen, dass das Christenthum trotz aller Anfeindung den Vergleich mit jeder andern Anschauung siegreich aushalten kann, und dass es auch sicherlich immer mehr wieder die ihm gebührende Anerkennung findet, wofern nur die theologische Wissenschaft sich davor hütet, in andere Gebiete einzugreifen, und sich bemüht, unter weiser Beschränkung auf die Untersuchung und den Ausbau des sittlich-religiösen Lebens, überall und jeder Zeit, unbeirrt durch die Meinungen des Tages, ihre Pflicht zu thun.

# Prozess und Märtyrerthum Pietro Carnesecchi's.

Von

**Carl Alfred Hase,**

Lic. der Theol. und Divisionspfarrer in Hannover.

Als Napoleon I den Plan gefasst hatte, die Hauptarchive der besiegten Völker zu einem Central- und Weltarchiv in Paris zu vereinigen, gab er im December 1809 dem General Miollis die Instruction, auch in Rom die verschiedenen Archive des heiligen Stuhles, im Vatican, in der Poenitentiaria, in der Propaganda und in andern Staatsgebäuden mit Beschlag zu belegen. Der Befehl wurde ausgeführt und das ungeheure Material in 3239 grossen Kisten nach Paris gebracht. Bald darauf erlosch der Stern des Kaisers. In Folge der Beschlüsse des Wiener Vertrags kehrten die geraubten Archive nach Rom zurück. Doch blieb — auf welche Weise ist unbekannt — ein kleiner Theil zurück, vielleicht dass statt derselben Abschriften beigelegt wurden, um die betreffenden Nummern nicht fehlen zu lassen.<sup>1)</sup> Diese Originale befanden sich 1846 in Paris in Privatbesitz, wurden damals vom Herzog von Manchester gekauft und von diesem bald darauf der Universität von Dublin, dem Trinity College,

---

1) So hat mir in Rom 1863, als ich ein Manuscript der Heidelberger Bibliothek, welches dort zurückgeblieben war, suchte, der Oberbibliothekar der Vaticanischen Bibliothek, der Erzbischof von San Marzano, einen besondern Katalog gezeigt, welcher alle diejenigen Nummern enthielt, deren Originale man zurückbehalten und die man nur in Abschriften nach Heidelberg zurückerstattet hatte.

überlassen. Der Professor der Kirchengeschichte daselbst, Dr. Gibbing, hat in den Jahren von 1852 bis 1868 einige derselben beschrieben und zum Theil herausgegeben. Unter ihnen: „Trial and martyrdom of Carnesecchi, Dublin 1856.“ Doch enthält dasselbe aktenmässig nur das Todesurtheil Carnesecchi's.<sup>1)</sup>

Im Jahr 1870 ist in Italien eine werthvolle Ergänzung dazu erschienen. Im Bd. X. der „Miscellanea di Storia Italiana edita per cura della Regia Deputazione di Storia patria“ hat Herr Giacomo Manzoni einen Auszug aus den Prozessakten Pietro Carnesecchi's veröffentlicht. Dieser Auszug, in italienischer Sprache, nur die Fragen lateinisch, war vom Papst Pius V an den Nuntius in Paris geschickt worden, um dort Catharina von Medici, welche den lebhaftesten Antheil an dem ihrem Hause so nahe stehenden Carnesecchi nahm, vorgelegt zu werden. Hatte doch Clemens VII, als er den nun Verurtheilten als Secretair hatte, ihm das hohe Vorrecht gegeben, zum eignen schon berühmten Namen der Carnesecchi den der Medici hinzuzufügen. Päpstlicher Nuntius in Paris war damals der Cardinal Girolamo. Im Nachlass seines Neffen, des Monsignor Anselmo Dandini fand sich eine gleichzeitige Abschrift jener Prozessakten. Aus diesem Nachlass erwarb sie durch mehrfache Vermittelung Herr Manzoni. Als er sie im Auftrag der königlichen Deputation für vaterländische Geschichte veröffentlichte, war es sein Wunsch gewesen, eine geschichtliche Einleitung und ausführliche Anmerkungen zu den einzelnen Namen hinzuzufügen. Jetzt tragen die einzelnen Namen nur die Nummern, die Einleitung wie die Nachträge sind unterblieben. Doch sprach er in der Vorrede den Wunsch aus, bald nach Irland reisen zu können, um aus den reichen Dubliner Documenten sein Material zu vervollständigen. Nach einem Worte, welches Herr Manzoni im Frühjahr 1874 an Dr. Benrath schrieb, ist zu fürchten, dass auch diese

1) Vergl. Cantù, Gli Eretici d'Italia. Bd. I, pag. 14 und Kölnische Zeitung 1876, Nr. 88.



Hoffnung sich nicht erfüllt.<sup>1)</sup> Vielleicht dass jene wissenschaftliche Reise nach Dublin, von welcher die Kölnische Zeitung vor kurzem ohne Namen zu nennen berichtete, mit der Zeit neues, reiches Material zu Tage fördert.

In Deutschland sind wir für unsere Kenntniss Carnesecchi's, dieses edlen Märtyrers des evangelischen Glaubens, bisher angewiesen nur auf die Mittheilungen Schelhorn's in seinen Ergötzlichkeiten, welche er aus Laderchius, dem zweiten Fortsetzer der Annalen des Baronius, genommen hat, auf die Nachrichten, welche M'erie in seiner Geschichte der Reformation Italiens<sup>2)</sup> gibt und auf gelegentliche Schilderungen Jules Bonet's in seinem Leben Aonio Paleario's. — Dies hat mich bestimmt, auf Grund jener authentischen Quellen das Wichtigste über den Prozess und Märtyrertod Carnesecchi's mitzutheilen. Ich werde dabei auch die naheliegenden Beziehungen zur übrigen Reformationsgeschichte Italiens unberührt lassen und nur einige neuere Mittheilungen Cantù's, welche sich auf Carnesecchi beziehen, hinzunehmen, im übrigen aber mich durchaus auf den Inhalt der Prozessakten beschränken.

Welche Bedeutung dieser Prozess für die italienische Reformationsgeschichte hat, geht deutlich hervor aus seinen Dimensionen. Die Untersuchung währte, nachdem Carnesecchi in früheren Jahren schon zweimal seines Glaubens wegen prozessirt worden war, vom 8. Juli 1566 bis zum 7. April 1567. Es wurden nicht weniger als 433 Mitschuldige und Zeugen vernommen. Die Prozessakten umfassen 852 Folioseiten. Der Auszug, welchen Herr Manzoni veröffentlicht hat, nimmt, abgesehen von dem ausführlichen Urtheilsspruch, 380 Druckseiten ein.

Es war die hervorragende Stellung Carnesecchi's,

1) Er schrieb: „Wenn ich noch jung wäre, so würde ich der Entwicklung der allgemeinen philosophischen und theologischen Ideen nachgehen, welche die reformatorische Bewegung in meinem Vaterland im 16. Jahrhundert getragen haben.“ Benrath, Ochino, im Vorwort.

2) Deutsch von Friederich, Leipzig 1829.

sowie die Menge seiner freundschaftlichen Beziehungen, welche dem Prozess eine solche Wichtigkeit gaben, dass Herr Manzoni meinen konnte, dieser Mann könne zum Mittelpunkt der ganzen italienischen Reformationsgeschichte gemacht werden. Aber wie schwer es auch ist, für die italienische Reformationsgeschichte solchen Mittelpunkt zu finden, Carnesecchi kann es nicht sein, denn sein Prozess beginnt da, wo die reformatorische Bewegung in Italien bereits erstickt ist und er selbst ist zur Erkenntniss der evangelischen Wahrheit erst 1541 gekommen, in einer Zeit, als die erste aufstrebende Hälfte der Reformation in Italien ihren Höhe- und Wendepunkt bereits erreicht hatte. Auch kann man von Carnesecchi nicht sagen, dass er selbst irgend eine reformatorische Wirkung ausgeübt hätte. Wohl aber ist in seinem Prozess die Stellung der Mehrzahl jener Personen zur Sprache gekommen, welche, zum Theil nun todt oder geflüchtet, in den vergangenen Jahren an der evangelischen Bewegung Italiens theilgenommen hatten.

Wie überhaupt eine genauere Kenntniss der italienischen Reformationsgeschichte, so zeigt besonders auch dieser Prozess, dass der Clerus in Italien damals keineswegs so durchgängig in Unwissenheit und Unsittlichkeit lebte, wie protestantische populäre Schriftsteller über jene Zeit oft berichten. Vorzüglich wirft dieser Prozess Licht auf jene Partei, welche in der unmittelbaren Umgebung des Papstes sich mit dem Gedanken einer Reformation auf dem Grund des evangelischen Prinzips der Rechtfertigung durch den Glauben trug, ohne Bruch mit Rom. Aber er zeigt auch einen der mannigfaltigen Gründe, weshalb die Reformation damals in Italien nicht wirklich Wurzel gefasst und eine bleibende Stätte nicht gefunden hat.

Pietro Carnesecchi stammte aus einem edlen Geschlecht von Florenz, das seine Capelle in Santa Maria Maggiore hat, mit dem Wappenschild: drei goldene Stäbe, darunter ein goldener Fels. Er empfing die glänzende Bildung seiner Zeit und seiner Vaterstadt. In den alten Sprachen

zu Hause, war er gewandt als Redner und als Dichter, ein Günstling der Medici in Florenz, Frankreich und Rom. Als sein Freund Giuliano de' Medici unter dem Namen Clemens VII den päpstlichen Stuhl bestieg, ward er von diesem zum apostolischen Protonotar und Staatssecretair ernannt. Er erhielt zwei Abtheilen, die eine im Neapolitanischen, die andere in Frankreich. Sein Einfluss bei dem Papste war so gross, dass man sagte, die Kirche werde mehr von Carnesecchi, als von Clemens regiert. In einem Empfehlungsschreiben vom 27. Juni 1531 an den Kaiser Carl V nennt ihn der Papst: „civis florentinus summa fide et singulari modestia vir, quem quum suis meritis et deditissimo animo in me, tum virtute et nobilitate ita amo, ut plus non possum.“ Ja der Papst verlieh ihm um dieser Liebe willen, wie bereits erwähnt, das Recht den Beinamen dei Medici zu führen.

Durch seine Stellung als Protonotar stand er mitten in der Kenntniss der Ereignisse dieser bewegten Zeit. An ihn sind die Berichte Pietro Paolo Vergerio's aus Deutschland von 1533 gerichtet, welche sich im vaticanischen Archiv (Nuntiatura Germaniae vol. IV.) befinden. Seine Correspondenz mit Granvella, dem kaiserlichen Kanzler, wird unter den Manuscripten der Bibliothek Magliabecchiana in Florenz aufbewahrt.<sup>1)</sup> Im Herbst 1534 starb Clemens VII. Damals schrieb Prospero di Santa Croce an Carnesecchi: „facit eximia animi tui virtus, ut hoc tempore gratulatione tecum utar potius quam consolatione. Nam, etsi pro nihil tibi unquam acerbius in vita accidisse, quam pontificis de te optime meriti interitum, tamen te dolori fortiter restitisse gratulor equidem tibi vehementer. Est enim animi christiani et cum ipsa natura moderati, tum doctrina atque optimarum artium studiis eruditi, id est tui, impetus fortunae sustinere.“

Von seiner Stellung zur evangelischen Bewegung, wissen wir aus jener Zeit nichts. Doch lässt ein Brief, welchen ein Monsignor Ubaldino aus Fontainebleau vom

1) Cantù II, fasc. 7, P. 443, not. 20.

28. Aug. 1534 an ihn richtete, vermuthen, dass Carnesecchi mit den Gewaltmassregeln gegen die Evangelischgesinnten nicht einverstanden war. Ubaldino erzählt darin von einer Unterredung, welche er mit dem Erzbischof von Paris gehabt habe. Dieser, beim Papst verklagt, zu nachsichtig gegen die Lutheraner zu sein, habe sich damit gerechtfertigt, dass er, obwohl ein so guter Katholik als irgend einer, doch, nachdem er die Zahl und die Art dieser Menschen näher kennen gelernt, die Ueberzeugung gewonnen habe, es sei hier mit dem blossen Schreien: verbrennt ihn! tödtet ihn! nicht gethan. Vielmehr habe er durch ein verständiges und freundliches Eingehen auf ihre Bedenken bei entschiedenem Festhalten am Wichtigsten viel Aerger-niss verhütet.

Im Jahr 1536 trat Carnesecchi in Neapel dem Freundeskreis, welcher sich um Juan Valdez bildete, nahe, eingeführt durch Donna Giulia Gonzago, Herzogin von Camerini. Bis auf diese Zeit geht die Untersuchung des Prozesses zurück. Von jetzt an können wir für das Leben Carnesecchi's seine eigenen Aussagen benutzen.

Im Verhör handelt es sich zunächst um seine Bekanntschaft mit Valdez. Er hatte diesen schon früher in Rom gekannt, bei Lebzeiten Clemens VII, also zu der Zeit, als Valdez noch in des Kaisers Diensten stand, denn erst 1536 hat Valdez diesen Dienst verlassen und in Neapel sich niedergelassen. Damals hat ihn Carnesecchi gekannt nur als einen lebenswürdigen Herrn vom kaiserlichen Gefolge. Zu verwundern ist, dass Carnesecchi aussagt, erst 1540 in Neapel ihn als Theologen kennen gelernt zu haben, obwohl er doch schon vorher in Neapel vielfach mit ihm verkehrt hatte. Jetzt erst habe er ihn kennen gelernt als ganz dem Geiste und dem Studium der heiligen Schrift hingegeben. Aber auch jetzt würde er ihn noch nicht in seiner Bedeutung ganz erkannt haben, wenn nicht Fra Bernardino Ochino, der damals unter allgemeiner Bewunderung in Neapel predigte, ihn so hochgestellt und offen ausgesprochen hätte, dass er das Thema zu seinen Predigten oft von Valdez empfangen, der ihm



Abends oder Früh auf einem Blättchen Papier schreibe, worüber er predigen solle. Und dazu sei noch das Urtheil Flaminio's gekommen, der zu klug, um sich täuschen zu lassen und zu ehrlich, um Andere zu täuschen, ihm auf das innigste befreundet war und zwar im Wichtigsten, was es gibt, in der Religion. Zu verwundern aber ist diese Aussage Carnesecchi's, dass er erst 1540 ihn als evangelischen Theologen recht erkannt habe, weil Valdez schon vier Jahr seine christlichen Versammlungen hielt, in denen er die Briefe Pauli auslegte. Schon im Sommer 1541 ist Valdez gestorben. Aber die Erklärung liegt in der weiteren Aussage, welche Carnesecchi gab auf die Frage, ob er damals schon die Irrlehre des Valdez geglaubt habe. Er sagte: „ich war, wie Fra Bernardino und Flaminio überzeugt, dass die Lehre des Valdez gutkatholisch wäre, weil ich noch keine jene Folgerungen daraus zog, die ich nachher aus diesen Grundsätzen ziehen lernte, nämlich dass wir keine Sacramente der Busse und keine Satisfactionen bedürfen, um die durch unsere Sünde verlorene Gnade wiederzuerlangen und dass wir für unsere Schuld keine Reinigung im Fegfeuer bedürfen, weil Christus, wie Valdez sagte, reichlich für Alle genug gethan habe.“ Als die Untersuchungsrichter weiter frugen, seit wann er denn nun diese Grundsätze mit ihren Folgerungen geglaubt habe, antwortete er: „ich kann mich nicht erinnern, zu welcher Zeit ich angefangen habe, diese Folgerungen zu ziehen, denn das sind Dinge, wie Jedermann weiss, die sich nur allmählig in unser Herz einschleichen, ohne dass der Mensch es bemerkt, bis zu dem Augenblick, wo sie ihm schon zur Ueberzeugung und bereits wie zu einer Gewohnheit geworden sind. Doch glaube ich angefangen zu haben 1541 in Viterbo, wo ich mich damals zusammen mit Flaminio bei dem Cardinal von England befand und dass ich dann weitere Fortschritte gemacht habe besonders durch die Bücher, welche ich in Venedig 1542 und 1543 gelesen habe und habe damit fortgefahren bis zum Jahr 1545.“

Das erste protestantische Buch, welches Carnesecchi

damals in Viterbo im Hause des Cardinals Polo gelesen hat, war der Commentar Butzers über den Römerbrief. Das Exemplar gehörte Flaminio. Er bekannte, weder von Clemens VII., noch von sonst Jemand die Erlaubniss dazu erhalten zu haben. Nachdem viele ketzerische Bücher, die er gelesen hatte, genannt worden waren, wurde er auch nach dem Buch über die Wohlthat Christi, über dessen Verfasser und durch wen er es zuerst erhalten habe, gefragt. Er antwortete: „der erste Verfasser dieses Buches war ein schwarzer Benedictinermönch, genannt Don Benedetto von Mantua. Derselbe sagte, er habe es verfasst während seines Aufenthalts in einem Kloster seines Ordens in Sizilien nahe dem Aetna. Dieser Don Benedetto war ein Freund Flaminio's. Er gab diesem das Buch und bat ihn, dasselbe durch seinen schönen Stil zu glätten und zu verbessern, damit es um so angenehmer zu lesen wäre. Das that Flaminio ohne am Inhalt etwas zu ändern. Von Flaminio habe ich das Buch vor irgend einem Andern gehabt. Und weil ich es billigte und für vortrefflich hielt, so habe ich eine Abschrift davon auch manchen meiner Freunde gegeben.“<sup>1)</sup> Nach seiner weitem Aussage hat Carnesecchi das Buch schon 1540 im Manuscript in den Händen gehabt. Der erste bekannte Druck ist vom Jahr 1543 aus Venedig. Unter den Papieren und Schriften Carnesecchi's bei seiner Verhaftung fand sich auch ein kleines Buch in Quart, italienisch, in zwei Bändchen, welches eine Vertheidigung des Buches von der Wohlthat Christi durch Flaminio enthält und nicht veröffentlicht worden ist. Es war geschrieben zum Theil von der Hand Filippo Carnesecchi's, zum Theil von Honorato Tofetti, einem Hausgenossen des Cardinals Polo.

Den zweiten Gegenstand des Verhörs bildet der Aufenthalt Carnesecchi's in Viterbo und seine dauernden Beziehungen zum Cardinal Polo. Um diesen hatten sich 1541

---

1) Durch diese Aussage wird die jetzt fast allgemeine Annahme, dass Aonio Palmario der Verfasser der „Wohlthat Christi“ sei, von neuem stark erschüttert.

in Viterbo eine Zahl von Männern gesammelt, welche durch den völligen Einfluss, den Caraffa beim Papst erlangt hatte, erschreckt, Rom verlassen hatten. Zu ihnen kamen Einzelne aus jenem Freundeskreis in Neapel, der in Valdez seinen Mittelpunkt verloren hatte. Als Carneseccchi und Flaminio im Sommer 1541 Neapel verliessen, reisten sie zunächst nach Rom, wohnten hier eine kurze Zeit im Palast des abwesenden Cardinals von Mantua und begaben sich begleitet von Donato Rullo und Battantio Rangone nach Viterbo. Hier fanden sich auch noch Aluigi Priuli, der Abt von Villamarina und der Bischof Soranzio von Bergamo ein, alle Anhänger des Valdez. Auch Vittoria Colonna, die Marchesa von Pescara, hatte sich in Viterbo in ein Kloster zurückgezogen und verkehrte mit dem Cardinal und seinen Hausgenossen. Es war ein stattlicher Haushalt, den der Cardinal in Viterbo hielt. Ueber denselben befragt nannte Carneseccchi, so weit er sich erinnere, folgende Personen: „Aluigi Priuli, ein venezianischer Edelmann; der Abt von S. Solutor, der jetzt Gesandter Savoyens ist; Bartholomeo Stella aus dem Brescianischen; Francesco Stella, sein Neffe; Graf von Killava, sein Verwandter; Marcantonio Flaminio; Bernardino, ein Kammerdiener; ein Flamänder Thomas als Schreiber; Gilio, ein Engländer, gleichfalls Schreiber; Toffetti aus der Provence; Fabrizio Brancuti da Caglio, der mit Pero (Gelido, ein Cleriker aus Venedig) nach Frankreich gegangen (d. h. geflohen) ist; Giov. Pietro, der jetzt beim Cardinal Morona ist; Nicolo aus der Bourgogne; Michael, ein Engländer; Thomas, ein Engländer, der Theatinermönch geworden ist; Apollonio Merenda der Caplan des Cardinals, der jetzt in Genf ist; Andrea aus Brescia, sein Guarderobiere; Faïta, ein Abschreiber, der jetzt im Dienst der Marchesa Sonzino, einer Schwester des Cardinals Morone ist; Vicentio Gherio, ein Bruder des Bischofs. Ausserdem Stallmeister, Aufwärter, Reitknechte und andere Diener.“ — „Als der Cardinal als Nunzius nach England ging, begleiteten ihn Giacomo von Brescia, ein Rechtsgelehrter für die politischen Angelegenheiten;

Nicolo Ormanetto als Secretair, der jetzt beim Bisthum von Mailand ist; Donato Rullo und ein anderer Edelmann aus Bologna.“

Von der Lebensweise und den geistlichen Beschäftigungen jenes Kreises erfahren wir aus einem Brief des Cardinals vom 9. December an Contarini. „Die übrige Zeit des Tages verbe ich in der frommen und heilsamen Gemeinschaft des Herrn Carnesecchi und unseres lieben Monsignor Marcantonio Flaminio. Heilsam nenne ich sie, weil des Abends Monsignor Flaminio mir und dem besseren Theile unserer Hausgenossen *de illo cibo qui non perit* mittheilt, in einer Weise, dass ich niemals mehr Trost und mehr Erbauung erfahren habe und dass zu unserem vollen Wohlbefinden uns nichts anderes fehlt als Euer ehrwürdigen Gnaden Gegenwart.“ Ausser dem Neuen Testament las man die Schriften Bernhards von Clairveaux. Am 1. Mai 1542 schrieb der Cardinal Polo an Contarini: „Was die von Eure Herrlichkeit bezeichnete Stelle betrifft, wo S. Bernhard so ausdrücklich von der Gerechtigkeit Christi redet, so haben wir sie gefunden und mit unseren Freunden zur grössten Befriedigung aller gelesen.“ Als Carnesecchi im Verhör unter Androhung von Strafe aufgefordert wurde über die Gespräche jener Zeit die reine und volle Wahrheit zu sagen, antwortete er, es habe nicht bedurft das Pferd, das schon läuft, zu spornen. Er werde, wie bisher, auch künftighin in allem die Wahrheit sagen. Denn man habe immer und immer wieder von der Rechtfertigung durch den Glauben allein geredet. Darüber sei man nicht hinausgegangen. Es sei wahr, ketzerische Bücher habe er gelesen, aber nicht, als ob er Alles und Jedes einzelne Wort gebilligt hätte.

Es handelte sich im Verhör dann um die Glaubensstellung des Cardinals selber. Reginald Pole stammte aus der herzoglichen Familie von Suffolk. Er hatte England verlassen, weil er die Ehescheidung Königs Heinrich VIII nicht anerkennen wollte. Er hatte wider diese Ehescheidung und für die Freiheit der Kirche geschrieben. Der König liess Pole's Bruder, seinen Neffen, seine siebzigjährige



Mutter enthaupten und setzte 50,000 Scudi auf den Kopf des Flüchtlings. Pole ging nach Rom und wurde bald durch Gewohnheit wie Sprache Italiener. Durch den Cardinal Cortese war er veranlasst worden zu biblischen Studien. Als er päpstlicher Nunzius in Lüttich war, füllte er seine ganze freie Zeit damit aus. In Viterbo hatte ihn der evangelische Geist Flaminio's tief ergriffen. Sein Umgang, das spätere Geschick seiner Freunde, zu denen auch Ochino gehörte, musste Verdacht auch auf ihn werfen. Carnesecchi machte dagegen geltend. Jene Männer seien zum Theil unzweifelhaft katholisch gesinnt gewesen, zum Theil nicht Vertraute des Cardinals. Aber er gab zu, dass gerade die Vertrautesten Flaminio und Priuli waren und beide verdächtig. Es wurde Carnesecchi vorgehalten, er habe gelegentlich gesagt, wäre der Cardinal Polo nicht früher gestorben, er würde mit Morone ins Gefängniss geworfen worden sein. Carnesecchi antwortete, das sei die öffentliche Meinung gewesen und wohl auch die des Papstes selber; er selbst habe den Papst sagen hören: Monsignor von England sei der Meister, Morone der Schüler gewesen. Aber der Cardinal war fern davon mit den Ketzern zu sympathisiren. Er fürchte wohl manchmal seine eigenen Gedanken und warnte Vittoria, die Marchesa von Pescara, vor unheilvoller Neugier und gefährlichen theologischen Fragen. Vergerio sagt von ihm: „er hatte die Rechtfertigung durch den Glauben begriffen, aber er überredete sich es sei genug im Geheimen daran zu glauben und gegen die Irrthümer und Missbräuche der Kirche die Augen zuzumachen. Seine Freunde behaupteten, er warte nur darauf, es dem Papst einmal ins Gesicht zu sagen und zur Ehre Gottes einen grossen Lärm zu machen, aber in Wahrheit hat er England wieder papistisch gemacht.“ Als die blutige Maria den Thron von England bestieg, ward Pole unter Julius III Primas von England. Als er die Nothwendigkeit einsah, für den Verkauf der Kirchengüter nachträgliche Absolution zu geben, rief ihn Paul IV zurück. Die Königin erfuhr die Absicht des Papstes und liess dem Ueberbringer

durch den Postmeister die Pferde im Königreich versagen und nahm auch nachher das Abberufungsschreiben nicht an. In Italien hiess es, der Cardinal werde vor das Tribunal der Inquisition gestellt werden. Noch eine kurze Zeit verweilte er in England, dann starb er am Fieber. Carnesecchi schrieb damals an eine Freundin: „mir scheint, dass der Cardinal weltlich betrachtet sehr zur Unzeit gestorben ist, denn in Rom ist er im Verdacht geblieben ein Lutheraner zu sein, in Deutschland ein Papist, am Hof von Flandern ein Franzose und am Hof von Frankreich kaiserlich. Meiner Meinung nach wäre es für ihn ein grosses Glück gewesen, wenn er an jenem Tage gestorben wäre, als er das Conclave Julius III verliess.“ Man sagte doch auch, der Cardinal sei aus Gram gestorben über die blutigen Gewaltmassregeln der Königin gegen die Ketzer in England, seine heimlichen Gesinnungsgenossen. Seinen Nachlass, auch seine reiche Büchersammlung, erbte Priuli. Dieser blieb auch jetzt in England, wie es hiess weil er das Fieber habe, in Wahrheit wohl, weil er die Inquisition fürchtete. Der Cardinal Seripanto hielt auf dem Concil in Trient die Gedächtnissrede für den in England Verstorbenen. So war der Tod einer Entscheidung und dem Gericht der Inquisition zuvorgekommen. Als man Carnesecchi zum Vorwurf machte, in Viterbo mit Priuli, Flaminio, Soranzo und Merenda über die Rechtfertigung durch den Glauben geredet zu haben im ketzerischen Sinn, gab er zur Antwort, dieser Artikel sei damals noch nicht ketzerisch gewesen; das Concil habe noch nicht festgestellt gehabt, was von demselben zu glauben wäre.

Auch die Beziehungen Carnesecchi's zu Vittoria Colonna kamen zur Sprache. Er gab an: „ich habe sie gekannt und verehrt, wie es die Tugend dieser edlen Frau verdiente. Das erstemal, dass ich sie gesehen und ihr die Hand geküsst habe, war in Rom im ersten Jahre Pauls III (1534), wenn ich mich recht erinnere, eingeführt durch den Cardinal Palmieri, der ihr befreundet war. Dann habe ich sie in Florenz wiedergesehen, wohin sie gekommen

war, um von da sich in die Bäder von Lucca zu begeben. Da ich das Glück hatte, zu gleicher Zeit auch dort zu sein, hatte ich Gelegenheit noch mehr mit ihr befreundet zu werden und ich habe diese Freundschaft fortgesetzt bis zu ihrem Tode, wie ich denn Gelegenheit hatte sie mehrfach wiederzusehen, sowohl in Rom, als später in Viterbo zu der Zeit, als ich beim Cardinal von England war und sie sich in jener Stadt in ein Kloster zurückgezogen hatte, um dort, wie sie sagte, besser und ruhiger Gott dienen zu können, als sie in Rom vermochte.“ Ueber die Beziehung zwischen der Marchesa und dem Cardinal, sagte Carnesecchi aus: „Er war nicht nur mit ihr bekannt und befreundet, sondern offen und gern sprach er es aus, dass er sie wie eine Mutter liebe und verehere und sie wiederum den Cardinal wie ihren Sohn. Bei ihrem Tode hat sie ihm 9 oder 10.000 Ducaten vermacht, die sie in der Bank von Venedig hatte. Doch hat der Cardinal nachmals diese Summe einer Nichte der Marchesa, die sich vermählte, zum Geschenk gemacht.“ Ueber die Glaubensstellung der Marchesa wagte Carnesecchi nichts Sicheres auszusagen. „Die religiösen Gespräche hatten fast immer die Rechtfertigung durch den Glauben zum Gegenstand und da legte sie den grössten Werth auf die Gnade Gottes und den Glauben. Aber andererseits zeigte sie in ihrem Leben und in ihrem Handeln, wie grossen Werth sie auf die Werke legte, gab viel Almosen, suchte Jedermann Gutes zu erweisen.“ Nie habe er von ihr eine verdächtige Aeusserung gehört, ausgenommen in einem Sonnett, in welchem sie eine absolute Praedestination aussprach. Ihre innige Freundschaft mit Fra Bernardino von Siena habe statt gehabt bevor derselbe irgend einer Ketzerei verdächtig war, ja als er von allen für einen Heiligen gehalten wurde. Als Ochino nach seiner Flucht ihr einen Rechtfertigungsbrief schickte, hat sie diesen doch uneröffnet ihrem Beichtvater übergeben. In ihrer Jugend hatte sie nach dem frühen Tod ihres heldenmüthigen Gemahls der härtesten Selbstpeinigung sich hingegeben; dann war sie zu einer freieren, evangelischen Glaubensstellung

gekommen; zuletzt ward sie durch den offenen Bruch ihrer Freunde mit Rom erschreckt.

Es ist kaum zu bezweifeln, dass Carnesecchi sich selbst für einen guten Katholiken gehalten hat. Er hat, seit er einmal zur Erkenntniss der evangelischen Rechtfertigungslehre gekommen ist, an ihr festgehalten bis zum Tode, aber er hat darin nichts gefunden, was von der katholischen Kirche scheide. Er braucht freilich das Wort „katholisch“ immer im Sinne von christlich, nicht im Sinne von römisch. Und eine Zeit hatte es ja gegeben, wo Paul III selbst mit Reformplänen umgegangen war. Wichtig ist, wie Carnesecchi über Luther und seine Stellung zu diesem ausgesagt hat. Es handelte sich im Verhör um ein Gespräch, welches er mit dem Bischof Soranzio über Luther gehabt hatte. Er sagte: „wir hielten ihn für einen grossen Mann, für gelehrt und beredt, auch für ehrlich in seinem Vorgehen, der Keinen getäuscht hat, wo er sich nicht selbst getäuscht.“ Weiter gefragt, wie er selber zu Luthers Lehre stünde, antwortete er, manchen Lehren Luthers habe er beigestimmt, nicht allen. Nur das habe nie seinen Beifall gehabt, dass Luther oder irgend Einer sich von der katholischen Kirche getrennt habe, denn solche Separation könne ihren Grund nur haben im Hochmuth und der vertrage sich nicht mit der Liebe, noch mit dem Geiste Christi. Gefragt, was er unter dieser Separation von der Kirche verstehe, antwortete er, sie bestehe in zwei Dingen: einmal in der Verschiedenheit des Glaubens, zum andern in dem Ungehorsam, dass Luther nicht vor den Concilien habe erscheinen, noch ihren Entscheidungen sich habe unterwerfen wollen. Gefragt, ob sie unter sich Luther den grossen oder heiligen Vater, den guten Greis, den besten Lehrer oder ähnlich genannt hätten, stellte er dies in Abrede, doch habe, wie er wisse, späterhin der Bischof Soranzio Luthern gern seinen lieben guten Alten (*il suo buon vecchio*) genannt.

So stand Carnesecchi, als er nach einem Aufenthalt von einem Jahr in Viterbo, sich in Venedig niederliess. Mit Flaminio blieb er in der engsten Verbindung. Sein



Verkehr war vorzüglich mit solchen, die der evangelischen Bewegung zugethan waren. So mit Camillo Ursino, der eifrig die Briefe S. Pauli las, wie er sagte, ohne andern Lehrer als den Geist Gottes. Besonders nahe trat er damals in Venedig Pero Gelido, der ihm auch während seiner späteren Verfolgungen ein treuer Freund blieb und der selbst nachher offen zu den Protestanten überging. Im Jahr 1545 hatte sich Carnesecchi von Venedig wieder nach Florenz begeben. Da erhielt er von Paul III eine Citation nach Rom. Er wurde angeklagt, mit den Ketzern, die der Gerechtigkeit entflohen waren, einen Briefwechsel unterhalten, andere, die ins Ausland gehen wollten, mit Geld unterstützt, Schullehrern Zeugnisse ausgestellt zu haben, die unter dem Vorwand in den Anfangsgründen der Wissenschaft zu unterrichten die Gesinnungen der Jugend mit ihren ketzerischen Katechismen vergifteten; der Herzogin Giulia Gonzago habe er zwei Apostaten empfohlen, die er bis in den Himmel erhoben habe als Apostel, welche gesandt wären, den Heiden das Evangelium zu verkünden. Der Cardinal von Burgos leitete die Untersuchung. Sie zog sich mehrere Jahre hin, doch wurde sie zuletzt durch das Wohlwollen Pauls III beigelegt. Aber Carnesecchi hielt für gut, Italien für einige Zeit zu verlassen. Er begab sich zuerst zur Herzogin Margarethe von Savoyen, der Tochter Königs Franz I und Schwester Heinrichs II von Frankreich, welche durch Margarethe von Navarra für das Evangelium gewonnen worden war. Als sie sich mit dem Herzog Filibert von Savoyen vermählte, brachte sie calvinistische Gelehrte mit und erlangte von ihrem Gemahl, der bisher ganz papistisch gesinnt gewesen war, wenigstens Duldung für die vielen Waldenser in seinem Land. Carnesecchi überbrachte ihr die Hymnen Flaminio's, welche dieser der Herzogin kurz vor seinem Tode gewidmet hatte. Priuli hatte sie aus dem Nachlass Flaminio's an Carnesecchi geschickt, als an den wahren Erben Flaminio's. Die Herzogin wiederum gab Carnesecchi Briefe nach Frankreich an Catharina von Medici.

Auch dieser Aufenthalt in Frankreich wurde nachher in die Anklage hineingezogen. So sein Umgang mit einem Spanier Giovanni Morellio, einem Bekannten aus dem Kreise Polo's, der nachher mit dem Bischof von Clermont als dessen Theolog in Trient war und dann, als er seines evangelischen Glaubens wegen nach Deutschland oder Genf gehen wollte, auf der Reise vergiftet worden ist. Besonders aber seine Bekanntschaft mit Robert d'Etienne. Carnesecchi gab an: „Ich habe ihn in Paris gekannt. Ich bin in seinen Buchladen gegangen, theils um ihn kennen zu lernen als einen in seinem Beruf ausgezeichneten und berühmten Mann, theils um ihn zu bitten, ob er die Hymnen Flaminio's „De rebus divinis“, welche dieser während seiner Krankheit kurz vor seinem Tode (1550) gedichtet und an die Schwester des Königs, die Herzogin von Savoyen, gerichtet hatte, drucken wolle. Das habe ich nur schwer von ihm erlangt, indem er sich wenig daraus zu machen schien, wahrscheinlich weil es ein kleines Werk war und nur geringen Gewinn versprach, während er mit wichtigeren Unternehmungen beschäftigt war. Doch hat er die Hymnen trotzdem gedruckt. Näheren Verkehr habe ich nicht mit ihm gehabt, sei es wegen unserer verschiedenen Beschäftigungen, sei es, weil er bald darauf, nachdem ich ihn kennen lernte, sein Bett nahm und nach Genf ging, wo er, wie ich glaube, jetzt gestorben ist und einen Sohn hinterlassen hat, der in seinem Beruf nicht weniger gelehrt und geschickt ist.“

Nach einem fast fünfjährigen Aufenthalt in Frankreich kehrte Carnesecchi 1552 nach Italien zurück. Er hielt sich zumeist in Padua auf, wo um der Universität willen der Senat von Venedig allzuschroffem Vorgehen der Inquisition Einhalt that. Hier blieb er unbehelligt bis zum Jahr 1555, wo Caraffa als Paul IV den päpstlichen Stuhl bestieg.

Für die folgenden Jahre dient der Briefwechsel Carnesecchi's mit der Herzogin Giulia Gonzago, welcher im Verhör fast fortlaufend als Beweismittel gegen den Angeklagten gebraucht wird. In diesen Briefen war vom

Schreibenden und von dem Empfänger die Rede als von dritten Personen. Die Namen der Freunde wurden meist durch Zahlen bezeichnet. Auch sonst war Vieles chiffirt. So 55 (Isabella Brisegna), 00 (Donna Giulia), 21 (risoluzione), 9 (voluntà), 13 (opinione). In kleinlicher Weise wurden diese vertrauten Briefe beleuchtet. So warum er die Gräfin Isabella di Brisegna mit dem Beiwort „divina“ bezeichne, warum er den Cardinal Polo „il nostro“ nenne; dass er vom Zorn des Papstes rede; dass er seinen Prozess unter Paul IV eine Verfolgung nenne, da doch offenbar sei, dass das Sant' Uffizio niemals ohne guten Grund gegen Jemand prozessire.

Eine Reihe dieser Briefe beziehen sich auf die Gefangennahme und den Prozess des Cardinals Morone. Dieser war der älteste Freund Carnesecchi's. Schon zwischen den Vätern war Freundschaft gewesen. Im Jahr 1509 geboren, war Morone mit jungen Jahren Senator von Mailand geworden. Sobald er das nöthige Alter hatte, war ihm von Clemens VII das Bisthum von Modena verliehen worden. Mit 21 Jahren war er schon Nunzius am Hofe König Ferdinands gewesen. Unter seiner Leitung war 1541 das Regensburger Religionsgespräch zu Ende geführt und das Interim beschlossen worden. Als er aus Deutschland heim kam, fand er seine Diöcese der evangelischen Bewegung so geneigt, dass die Rede ging, die ganze Stadt sei lutherisch. Er schrieb an Carnesecchi doch nur von den Schwierigkeiten und Mühen, welche für ihn daraus entstanden und dass er gern sein Leben hingeben wolle, seine Heerde zu Christo zu führen. Im Jahr 1555 schickte ihn Julius III noch zum Reichstag nach Augsburg, 1557 liess ihn Paul IV mit Sanfelice, dem Bischof von Cava im Castell Sant' Angelo gefangen setzen. Am 5. Juni 1557 meldete es Carnesecchi aus Venedig an die Herzogin Gonzago; er schrieb: „Unser Herr Gott wird nicht leiden, dass die Unschuldigen leiden.“ Auch Morone gehört zu den schwer zu ergründenden jener Partei. Er wurde unter seinen Freunden „il pozzo“, ein tiefer und bedeckter Brunnen genannt, weil es schwer sei

zu ergründen, was er denke und wünsche. Im Verhör sagte Carnesecchi zwar aus, ihm habe aus der Gefangennahme Morone's kein anderer Schaden gedroht, als etwa der Verlust einer Pfründe, welche er im Gebiet und durch die Güte Morone's hatte, aber in einem chiffirten Brief an die Herzogin Gonzago schrieb er am 4. Mai 1558: „die Sache Morone's sieht verzweifelter aus, denn je, obwohl Caraffa selbst ihm helfen möchte aus Gefälligkeit für den König von Spanien, woraus zu schliessen ist, was von ihm zu hoffen wäre für Carnesecchi, wenn die Zeit an den käme.“ Heftig erregte ihn die Nachricht, man werde Morone an den Hals gehen. Am 20. Mai 1559 schrieb er von Morone und dem Abt von Villamarina: „Sie leben noch und das ist nicht wenig, wenn man bedenkt, wo sie sich befinden.“ Auch der König von Frankreich verwandte sich für Morone. Man suchte eine Form ihn loszulassen ohne dem Cardinal und der Inquisition zu nahe zu treten. Da starb Paul IV. Am 26. August 1559 meldet Carnesecchi der Herzogin die Befreiung Morone's.

Der Tod Paul's IV gab Carnesecchi die Hoffnung, dass auch ein Prozess, der gegen ihn seit 1556 geführt wurde und zu dem persönlich zu erscheinen er sich geweigert hatte, bald ein günstiges Ende nehmen werde. Auch über den Verlauf dieses Prozesses unterrichtete er in seinen Briefen fortlaufend die Herzogin. Er hielt sich damals in Florenz beim Herzog auf, der einen Agenten in Rom hatte, welcher ihn immer in Kenntniss über den Verlauf des Prozesses unterhielt. Sein Vertrauen bestand darin, dass er nur um der Rechtfertigungslehre willen angeklagt sei und dass diese wahr sei, er also entweder freigesprochen werden müsse oder unschuldig leiden werde. Er hatte auch gute Freunde in Rom, so den Cardinal von Trient. Dieser gab ihm den Rath sein Ausbleiben zu entschuldigen, Schwäche oder Krankheit zu simuliren und jetzt nicht reiten zu können. Der Papst sei alt. Durch solche scheinbare Bereitwilligkeit bessere er seine Sache bei dessen Nachfolger. Im Mai 1559 erfuhr Carnesecchi, dass der Papst sich an den Senat von Venedig



gewendet habe, um seine Auslieferung zu verlangen. Der Senat hatte das abgelehnt, doch vermuthete Carnesecchi, der Papst werde nicht ruhen. Wirklich sendete er einen neuen Gesandten und Carnesecchi machte sich gefasst, bald ausgewiesen zu werden. Ihn freute der Gedanke, dass man in Rom jetzt das Bild seines Lehrers Valdez verbrennen wolle. In dieser Gesellschaft wolle er gern leiden, dass man sein Bild verbrenne. Er beklagt es nur um Donna Giulia's willen, die dadurch mit beschimpft werde. Am 29. Juli 1559 schrieb er an die Herzogin, seine Sache stehe schlimm, doch sei er bereit alle Schmach zu leiden, die sein grösserer Bruder, Christus, gelitten habe. Am 22. August meldet er ihr den Tod des Papstes: „o wie gütig und gnädig ist der Herr für die, welche auf seine Verheissungen trauen.“ Als man ihm im Verhör frug, warum er so auf den Tod Pauls IV gehofft und über denselben sich gefreut habe, antwortete er: „Mir scheint die Frage bedarf keiner Antwort: quia res ipsa loquitur.“ Die Bevölkerung Roms theilte diese Freude; sie verstümmelte die Bildsäule des Papstes und verbrannte das Haus der Inquisition. Carnesecchi schrieb an die Herzogin: „Eure Herrlichkeit wird gehört haben, dass die heilige Inquisition desselben Todes gestorben ist, den sie pflegte Andere sterben zu lassen, nämlich durch Feuer.“ Er fand darin einen Beweis, dass der göttlichen Barmherzigkeit dieses heilige Uffizio nicht gefalle.

Während unter Paul IV. in Rom der Prozess wider ihn geführt wurde, trat mehrfach der Gedanke an ihn heran, ob er sich nicht einer wahrscheinlichen Verdammung durch die Flucht, etwa nach Genf, entziehen solle. Dazu scheint ihm besonders Galeazzo Caracciolo von Genf aus gerathen zu haben. Andere baten ihn, zu bleiben, um durch seine Flucht seine eigene Sache nicht für verloren zu erklären und damit die seiner Freunde, Polo und Morone, zu compromittiren. Auch von diesen Ueberlegungen ist vielfach in den Briefen an die Herzogin Gonzago die Rede. Nicht nur Furcht, auch die Zustimmung zur evangelischen Kirche oder doch zu einem

evangelischen Leben zog ihn nach Genf. Aber sein Herz war getheilt. Er konnte sich nicht entschliessen, die Kirche zu verlassen und dankte im Verhör Gott dafür, es nicht gethan zu haben, denn nur in ihrem Schoos gedanke er zu leben und zu sterben. Bei dieser und bei ähnlichen Aeusserungen muss wohl in Anrechnung gebracht werden, dass sie von einem Gefangenen im Verhör gethan sind, der die Hoffnung auf Rechtfertigung und Befreiung noch nicht aufgegeben hatte. Einmal erklärte er der Herzogin, er wolle nicht nach Genf, um nicht die Genfer Lehre quasi pedibus als die seine zu erklären; ein andermal schrieb er ihr, alle Königinnen der Welt, weder die von Frankreich, noch Elisabeth von England würden vermögen, ihn von Donna Giulia zu trennen. Er hatte doch zeitweilig an beide Länder gedacht. Nur der Gedanke, dem Papst selbst möchte seine Flucht erwünscht sein und die Scheu bei dem neuen Papst seine Sache für immer zu verderben, hielt ihn davon ab, nach Frankreich oder England zu gehen.

Die grosse Frage war, wer nun Papst würde. Der Cardinal Medici liess im Conclave, wie Carnesecchi der Herzogin schrieb, verstehen, dass er, falls er gewählt werden sollte, nicht abgeneigt sein würde den Deutschen die Concession der Priesterehe und des Abendmahls unter beiderlei Gestalt zu machen, wenn sie sich nur dagegen in den übrigen Dogmen der Kirche conformiren wollten. Carnesecchi gab im Verhör zu, diese Rede des Cardinals für fromm und verständig erklärt zu haben. Eine kurze Zeit schien es, als werde Morone aus dem Gefängniss kommend den päpstlichen Stuhl besteigen. Dann wieder hatte der Cardinal von Mantua, ein naher Verwandter der Herzogin Giulia viel Aussicht, welchem einst das Prognostikon gestellt worden war, Papst zu werden und dann gleich zu sterben. Dem Cardinal von Aracoeli schien entgegenzustehen *di essere nato di tal padre*, womit der Papst gemeint ist, der ihn zum Cardinal creirt hatte.

Pius IV., der neugewählte Papst, war ein Medici Für Carnesecchi hätte die Wahl nicht günstiger sein

können. Am 3. Januar 1560 schrieb er an die Herzogin: „ich freue mich mit Eurer Herrlichkeit dieser Wahl und vertraue, dass meine Angelegenheit nun ein so gutes Ende nehmen werde, wie ich immer gehofft habe.“ Er reiste sofort nach Rom und wurde vom Papst empfangen. Noch war er nicht absolvirt und hielt sich dem entsprechend aus Bescheidenheit selbst von seinem Freunde Morone zurück. Nur Nachts verliess er das Haus oder des Tags im Wagen. Die Absolvirung verschob sich. Der Papst wollte Nichts eigenmächtig thun. Einige Cardinäle waren am Erscheinen verhindert. Doch erklärte der Papst dem Gesandten des Herzogs von Florenz, nöthigenfalls es auf eigene Hand thun zu wollen. Carnesecchi sah mit Recht das Wohlwollen des Papstes für seine Person noch nicht als einen Beweis der Duldung für die Sache an. Er schrieb am 4. Februar an die Herzogin Giulia: „Jedermann verspricht sich Gutes von diesem Pontificat, weil der Papst gerecht und freundlich ist und vor allem Ruhe und Frieden liebt. Aber man kann die Päpste nicht so schnell beurtheilen, sie pflegen sich zu ändern nach den Umständen und oft in der Mitte und am Ende ihres Pontificats ganz andere zu werden, als sie am Anfang gewesen sind.“ Man forderte jetzt von Carnesecchi die Rücksicht, dass er als ein Angeklagter sich in ein Kloster begeben. Am 31. August stand die Sache noch so, dass Carnesecchi den Cardinal Seripanto bat, vor seiner Abreise nach Mailand, wo er seine achtzigjährige Mutter besuchen wollte, ein günstiges Wort für ihn beim Papst einzulegen. Im October kamen der Herzog und die Herzogin von Florenz nach Rom. Nun hofft er, San Martino (der 11. November) werde sein Befreier sein. Im December neue Schwierigkeiten. Der Herzog erkrankte, die Herzogin war ganz mit seiner Pflege beschäftigt. Zwar hatte Carnesecchi durch den Herzog erreicht, dass die Cardinäle Carpi und der von Alexandrien, als ihm feindlich gesinnt, aus der Zahl der Richter ausgeschlossen wurden. Aber man hatte doch allerlei Verdächtiges, einen Sprung im Ei, entdeckt und machte nun gross Geschrei,

er müsse, wenn auch heimlich, seine Irrthümer abschwören. Um die Weihnachtszeit speiste der Papst bei dem wiedergegenesenen Herzog und traf hierbei mit Carnesecchi zusammen, den er gnädig auszeichnete. Im Januar 1561 war Carnesecchi beschäftigt, seine Vertheidigung schriftlich aufzusetzen, so dass er nicht Briefe schreiben konnte, keine Zeit zum Essen und Trinken hatte. Er wollte Valdez vertheidigen. Am 8. Juni hatte das Richtercollegium eine Sentenz aufgestellt, welche Carnesecchi an die Herzogin schickte, zum Beweis seiner Unschuld (son' Israelita). Der Papst fügte eigenhändig noch eine günstige Wendung hinzu. Dann wurde sie gedruckt und Carnesecchi damit öffentlich absolvirt.

Den Sommer über blieb er noch in Rom. Für den Herbst hatte ihm der Cardinal Seripanto ein Quartier bestellt in Neapel im Kloster von San Giovanni in seinen eigenen Zimmern. Die nächsten Jahre lebte er theils hier, theils in Rom, viele Briefe sind auch aus der ihm neu verliehenen Abtei Canaluovo geschrieben. Schon 1565 starb Pius IV und ihm folgte Ghislieri, der bisher an der Spitze der Inquisition gestanden hatte, als Pius V Sofort ahnte Carnesecchi, was ihm von diesem Manne drohte und zog nach Florenz unter dem Schutz des Herzogs Cosimo. Am 20. Juni 1566 schrieb der Papst mit eigener Hand an den Herzog: „Um einer Sache willen, welche aufs höchste der Majestät Gottes und der katholischen Religion dienen soll, entsenden wir mit diesem Schreiben unsern Maestro del sacro palazzo und wenn die Hitze nicht so gross gewesen wäre, würden wir, weil die Sache gar so wichtig ist und eilt, den Cardinal Pacheco damit beauftragt haben. Glaubt diesem unserm Gesandten wie Uns selber. Gott behüte Euch mit Eurem Sohn und Eurer Schwiegertochter und segne die Cardinäle, wie wir Euch von Herzen den apostolischen Segen ertheilen.“ Der geheime Auftrag des Abgesandten ging dahin, Carnesecchi zu verhaften und nach Rom zu bringen. Als der Haushofmeister des heiligen Palastes ankam, speiste Carnesecchi bei dem Herzog. Der Herzog liess



ihn an seiner Tafel verhaften, indem er erklärte, wenn der Papst seinen eigenen Sohn von ihm gefordert hätte, er würde ihn in Ketten ausgeliefert haben. Der Papst säumte nicht dem Herzog dafür seinen wärmsten Dank auszusprechen, mit dem Hinzufügen, wenn die anderen christlichen Fürsten hierin dem Herzog glichen und ihm nacheiferten, so würde es besser um die Christenheit stehen.

Aus zwei Inquisitionsprozessen war Carnesecchi glücklich hervorgegangen. Er mochte wohl ahnen, dass dieser ihn zum Tode führen werde. Zunächst setzte er wieder eine Vertheidigungsschrift auf. Er versuchte darin, wie es ihm früher gelungen war, sich zu rechtfertigen ohne die Rechtfertigungslehre zu verleugnen. Von seinen Aussagen im Verhör über seinen Verkehr mit Valdez, über seinen Aufenthalt in Viterbo, über Cardinal Polo und Vittoria Colonna war schon die Rede. Durch den Briefwechsel mit Carnesecchi kam natürlich auch die Herzogin Gonzago selbst in Verdacht der Ketzerei. Zwei ihrer Diener, Ventura und Paolo Cola, waren zu den Protestanten geflohen. Isabella Brisegna war von ihr mit Geld im Ausland unterstützt worden. Aber sie war bereits durch den Tod dem irdischen Gericht entronnen. Als kurz vor ihrem Tode ihr die Kunde kam, auch sie werde wegen Ketzerei vor das Inquisitionstribunal gefordert werden, bat sie nur ihre Söhne, den Männern, welche ihr Gedächtniss schmähen würden, nicht zu zürnen. Mit edlem Eifer trat auch Carnesecchi für die Herzogin ein. Er bekannte offen, sie habe ihn befreit von einer abergläubischen und falschen Religion.

Man bemerkte, dass er in seinen Briefen immer nur von der wahren Religion, nie von der wahren Kirche rede. Gefragt, wie er sagen könne, er habe nicht gewusst, dass die Rechtfertigung durch den Glauben gegen die katholische Lehre sei, da sie doch nur von Luther und seinen Anhängern gebilligt werde, antwortete er, Valdez und seine Anhänger hätten ihn überzeugt, diese Lehre sei katholisch, denn sie sei begründet in der heiligen Schrift,

gebilligt und angenommen von allen grossen Kirchenlehrern; alle wahre Christen glaubten an die Rechtfertigung durch den Glauben, wenn nicht explicite doch implicite, wenigstens in der Todesstunde würde sie ihnen von Gott geoffenbart. Wohl sei ihm das Bedenken gekommen, dass in der ganzen Kirche nur so Wenige dann wahrhaft christlich und katholisch seien, doch daraufhin habe man ihm geantwortet, dass die wahre Kirche manchmal nur bestehe in jenen sieben Tausend, welche ihre Kniee nicht gebeugt haben vor Baal. Wenn man ihm aber jetzt vorhalte, dass er habe wissen müssen, dieser Artikel sei nur gebilligt von Ketzern, so müsse er antworten, wer sich nur innerhalb dieses Artikels halte und das Papstthum nicht zerstören wolle, der verdiene den Ketzernamen nicht.

Als man ihn frug, ob er mit der Bezeichnung der wahren und der falschen Religion, von welcher Donna Giulia ihn befreit habe, nicht überhaupt die katholische und die protestantische versteht, antwortete er nur, während er sonst italienisch sprach, mit dem Ausruf: „Domine vim patior, responde pro me.“ Gedrängt gab er an, falsch habe er alles genannt, was mit der Lehre, die er von Valdez gelernt, nicht gestimmt habe, nach ihr habe er Alles gemessen. Man machte ihn aufmerksam, dass er bewusstermassen abweiche von der römischen Kirche und sich und die Seinigen für die wahren Gläubigen halte; wie er meinen könne selig zu werden. Bei solchen Fragen entschuldigte er sich wohl auch mit der Mattigkeit durch schlaflose Nächte, seit er im Gefängniss sei und die Länge der Verhöre. Als er einmal geradezu die Möglichkeit ausserhalb der Kirche selig werden zu können behauptet hatte, verbesserte er sich nachher dahin, er habe dies nur auf den einen Artikel von der Rechtfertigung bezogen, nicht auf Irrlehren, welche von der Kirche scheiden. Er unterschied zwischen einer *chiesa romana antica e moderna* und erklärte die neue mit der alten nur insoweit identisch, als sie den Glauben der Apostel bewahrt habe. Doch habe er nie die Hoffnung aufgegeben, dass auch die jetzige römische Kirche, kraft der von Christo dem heiligen Petrus

gegebenen Verheissungen, wieder zu ihrer alten Reinheit werde zurückgeführt werden, sei es durch die Wahl eines wahrhaft frommen Papstes oder durch ein Concil.

Auf seine Richter machte er den Eindruck der Verstocktheit. „Mit verstocktem Herzen und unbeschnittenen Ohren weigerte er sich, dem Drange der Umstände nachzugeben und machte die Ermahnungen und die ihm wiederholt gegönnten Fristen zur Ueberlegung nutzlos, so dass er durch kein Mittel dahin gebracht werden konnte, seine Irrthümer abzuschwören und in den Schoos der wahren Kirche zurückzukehren.“ Der Herzog Cosimo liess sich durch seinen Gesandten Serristori in Rom über den Verlauf des Prozesses unterrichten. Die Nachrichten wurden immer ernster. Als der Herzog beim Papst für den Angeklagten eine Fürbitte einlegte, ward ihm die Antwort: wenn er den Stand der Dinge gekannt hätte, würde er sich nicht für ihn verwendet haben. Es sei zu fürchten, es handle sich ums Leben. Er selbst könne keine Gnade üben, es handle sich um einen zu wichtigen Fall. Er habe in den Händen einen Mann, der zehn Menschen ermordet habe, den wolle er auf die Verwendung des Herzogs losgeben, aber Carnesecchi nicht und der sei selber Schuld daran. Als der Papst so schrieb, war das Verhör in der That schon abgeschlossen. Es handelte sich nur noch darum, ob Carnesecchi dem weltlichen Gericht übergeben werden solle oder nicht. „Sein Leben, schreibt Serristori, ist in Gefahr, weil er keinen Verstand annehmen will und von Donna Giulia spricht wie von einer Heiligen.“ Am 20. Juni 1567 meldete ein anderer Agent dem Herzog aus Rom: „Vorgestern schrieb ich Euer Hoheit mit Gelegenheit der Post von Mailand, dass gestern in der Kirche alla Minerva einige Lutheraner verdammt werden sollten. Es waren ihrer Zehn. Unter ihnen keiner von Adel, ausser ein Mario Galeotto aus Neapel, der abgeschworen hat, er wurde zu fünf Jahr Gefängniss verurtheilt und für Lebenszeit aus Neapel verbannt. Ein vermögender Mann aus Calabrien, der Frau und Kinder hat, wurde zum Feuertod verurtheilt und heute Morgen

ist die Execution vollzogen worden. Die anderen waren alle aus dem Volk; Leute, die nicht lesen und schreiben können, unter ihnen ein Wasserträger und ein Drechsler. Sie wurden zu den Galeeren verurtheilt, einige auch lebenslänglich im Gefängniss eingemauert. Gestern Abend sagte mir der Gouverneur von Rom, dass Carnesecchi in grosser Lebensgefahr sei: wenn er mit dem Leben davon komme, so werde man ihn an einem Ort einmauern, wo man ihn niemals werde wiedersehen.“

Am 16. August wurde der Urtheilsspruch über Carnesecchi gefällt. Er ist unterschrieben von den für diesen Prozess vom Papst deputirten vier General-Inquisitoren Bernardino, Cardinal von Trani, Scipione, Cardinal von Pisa, Francesco Pacheco, Cardinal von St. Croce in Jerusalemme und Franciscus di Gambara, Cardinal di Santa Potentiana. Das Urtheil lautete folgendermassen.

„Alle Tage erfahren wir die Wahrheit jenes Wortes, welches St. Paulus an Timotheus schrieb, als er vorhersagte: „in künftigen Zeiten werden etliche vom Glauben abfallen, die sich halten an trügerische Geister und teuflische Lehren durch die Heuchelei von Lügenrednern, die ein Gewissen mit Brandmalen haben“; wie wir das in diesen unglückseligen Zeiten fortwährend geschehen sehen von vielen Ketzern, zum unwiderbringlichen Schaden der Kirche und zum ewigen Verderben ihrer Seelen und wie man das an diesem Falle ganz besonders merken kann.

„Weil Du, Pietro Carnesecchi, Cleriker aus Florenz, einst apostolischer Protonotar, zu Ehren gekommen an diesem römischen Hof und reichlich begnadigt mit kirchlichen Benefizien und Pfründen, ohne Rücksicht auf die Wahrheit des heiligen katholischen Glaubens, ohne Respect vor der Autorität der heiligen Römischen und apostolischen Kirche und ohne deinen Stand zu bedenken, von der rechten Strasse des Heiles abgewichen bist, so bist du in viele Irrthümer und grosse Ketzerei gefallen.

„Und zwar zuerst seit 1540 in Neapel, wo du darin unterrichtet worden bist von dem Spanier Juan Valdez, von Marcantonio Flaminio und Bernardino Ochino von



Siena; hast mit ihnen und mit Pietro Martyr, mit Galeazzo Caracciolo und vielen anderen Ketzern und der Ketzerei verdächtigen Verkehr gehabt und hast das Buch von der Wohlthat Christi und die Schriften jenes Valdez gelesen.

„Und dann im folgenden Jahr hast du in Viterbo dieselben und andere Ketzereien verhandelt mit eben jenem Flaminio, mit Vittore Soranzio, dem einstigen Bischof von Bergamo, mit Apollonio Merenda, Luigi Priuli und andern verdächtigen und ketzerischen Personen; du hast hier und dann in Florenz und an andern Orten Italiens lutherische Bücher und die Institutionen Calvins gelesen.

„Und dann ist dir geschehen, was derselbe Apostel sagt: „Mit den bösen Menschen aber und verführerischen wird es je länger je ünger, verführen und werden verführt.“ So hast du in Venedig nicht nur in den früheren Irrthümern verharret, sondern hast auch neue gelernt, hast viele Bücher des Erzketzers Luther gelesen, hast mit vielen Ketzern verkehrt, unter anderen mit Pietro Paolo Vergerio, einst Bischof von Capo d' Istria, mit Lattantio Ragnone von Siena, einem Schüler Berhardino Ochino's und Nachfolger des Valdez, einem Lutheraner und dann auch Zwinglianer und Calvinisten, mit Baldissara Altieri, dem Apostaten und Lutheraner, der im Verkehr und Einverständnis stand mit den protestantischen Fürsten und Ketzern Deutschlands und sich ein Monopol gemacht hatte, nur ketzerische und verdächtige Bücher zu verkaufen. Ohne Rücksicht und ohne Furcht hast du vielen Apostaten und Ketzern Herberge und Geld gegeben, welche über die Alpen flohen und hast sie einer Prinzessin Italiens so herzlich empfohlen, als ob sie Apostel wären, ausgesandt den Türken den Glauben zu predigen, wie du auch bekannt hast, dass diese Apostaten innerhalb der Herrschaft jener Fürstin Schulen eröffnen wollten mit der Absicht ihren jungen Schülern ketzerische Katechismen zu lehren, welche dann entlarvt und ins Gefängniß des Sant' Uffizio gebracht worden sind.

„Als das Gerücht von diesen Dingen zu Gehör des

Papstes Paul III seligen Angedenkens gekommen war, bist du nach Rom gefordert worden und hast vor dem damaligen und für diese Sache vom Papst deputirten Inquisitor Cardinal Burgos Alles gelugnet mit vielen erfundenen und falschen Entschuldigungen und hast deine Schuld so zu verbergen gewusst, dass dein Prozess nicht durch Richterspruch zu Ende geführt worden ist, sondern bist nur ermahnt worden vor solchen Irrthümern dich zu hüten und hast sogar vom heiligen Pontifex trügerischer Weise einen Segen und eine Absolution erwirkt, während du doch selbst bekennst, in der Ketzerei verharret zu sein und hast also deine Seele geschädigt und dieses Tribunal der Wahrheit betrogen.

„Dann hast du Italien verlassen und bist nach Frankreich gegangen. Wenn dir auch scheint, dort deine Irrthümer zur Ruhe gebracht und gleichsam ein Interregnum der teullischen Herrschaft in deiner Seele gehabt zu haben, so finden wir doch nach deinem eigenen Geständniss, dass du auch hier mit ketzerischen und verdächtigen Personen Umgang gehabt hast, sowohl in Lyon als in Paris; hast dort am Hofe die Loci communes Melanchthons und andere verdächtige Bücher gelesen und hast aus Italien ein Buch voll Ketzerei des Valdez kommen lassen und verschenkt, ohne dich von jenen Irrthümern loszusagen.

„Im Jahr 1552 ungefähr bist du nach Italien zurückgekehrt, hast die meiste Zeit in Venedig und Padua verweilt, hast von neuem mit alten ketzerischen Freunden Gemeinschaft gehalten, hast Briefe empfangen aus Genf, besonders von jenem Lattantio Rangone, deinem alten Freunde, welcher damals schon Geistlicher der ketzerischen Italiener in Genf war und der dich bereden wollte nach Genf zu kommen.

„Aus diesen Gründen und um schwer belastender Aussagen von Mitschuldigen willen, dass du der lutherischen Secte angehörtest, ist deine Sache unter Paul IV heiligen Angedenkens der Generalcongregation vorgelegt und ist von den beauftragten Inquisitoren am 25. October 1557 beschlossen worden, dich zu citiren; am 6. November

bist du in Venedig persönlich citirt und da du nicht vor diesem Sant' Uffizio erscheinen wolltest, bist du in Con-  
tumatiam verurtheilt worden nach dem Rechtsspruch der  
theologischen Doctoren und Canonisten und ist Solches  
am 24. März 1558 in Rom und dann auch in Venedig  
publicirt worden. Und als du auch dann noch in deiner  
Weigerung verharret hast, bist du entgültig von jenen  
Cardinälen und Inquisitoren am 6. April 1559 als Ketzer  
verdammt worden, alle deine Güter, bewegliche und un-  
bewegliche, sind confiscirt, du selbst dem weltlichen Ge-  
richtshofe überlassen worden.

„Trotzdem hast du nicht bereut; hast mit Ketzern  
gegessen und getrunken, hast Calvinisten geherbergt, hast  
gewünscht, dass Galeazzo Caracciolo, den du in Venedig  
gesehen hast, als er mit einem Freipass dahin kam, auch  
seine Frau und Kinder zur ketzerischen Secte verführen  
möchte; hast mit Pero Gelido beschlossen nach Genf  
zu fliehen, wenn du auch den Entschluss nicht ausgeführt  
hast; hast das gerechte Urtheil dieses Tribunals eine  
Verfolgung genannt, welche du um Christi willen littest;  
hast behauptet, dass man in Genf das Evangelium reiner  
verkündige, als unsere Prediger thäten, und dass man dort  
öfter predige und aufmerksamer zuhöre, als hier ge-  
schehe, dass man öfter das heilige Sacrament genieße;  
hast gesagt, dass, was dich hier zurückhielte, nur die  
Rücksicht sei auf drei verehrte Personen, denen du durch  
deine Flucht zu schaden fürchtetest. Du hast gewusst,  
dass eine dir nahbefreundete Person jährlich der ketzeri-  
schen und flüchtigen Donna Isabella Brisegna in Zürich  
und dann in Chiavenna hundert Scudi geschickt hat. Du  
hast einige Ketzer, die nach Genf geflohen sind, gelobt  
und ihren Entschluss gebilligt, weil sie dort frei nach  
ihrem Gewissen leben könnten. Du hast die heilige ka-  
tholische Lehre in deinen Briefen eine falsche und aber-  
gläubische Religion genannt, von der du befreit seist durch  
eine Mitschuldige. Du hast getadelt in Uebereinstimmung  
mit jener Mitschuldigen (Donna Giulia), dass ein vor-  
nehmer Mann (Cardinal Polo) in seiner Sterbestunde ein

Glaubensbekenntniss abgelegt hat, in welchem er unter Anderem gesagt hat, der Papst sei der Stellvertreter Christi und Nachfolger S. Petri und hast damit das Ende des Valdez verglichen und den gelobt. Du hast die Bestrafung der Ketzer beklagt und bist in Angst gewesen um diejenigen, welche damals Gefangene des Sant' Uffizio waren, besonders um deine Mitschuldigen und Freunde; hast sie genannt „unsere unschuldigen Brüder, frommen Freunde und Auserwählte Gottes“ und hast so unseren Herrgott zu einem Beschützer der Ketzer und Inquirirten gemacht; du hast gewünscht, sie möchten frei kommen und du würdest ihnen wenn möglich, dazu geholfen haben. Du hast heftig und unehrerbietig vom Papst und vom heiligen Uffizio geredet. Du hast das Unglück und den Tod König Heinrichs von Frankreich eine gerechte Strafe Gottes genannt, weil er die Ketzer bestraft hat, und hast ebenso den schändlichen Brand des Palastes der Inquisition beim Tod Pauls IV der Rache Gottes zugeschrieben.

„Danach hast du verstanden durch allerlei Künste und falsche Entschuldigungen bei dem Papste Pius IV glücklichen Angedenkens es dahin zu bringen, vernommen zu werden, was nur durch seine Gnade geschehen konnte, da du schon nach dem Gesetz als Ketzer überführt warst, und hast es erreicht durch Vorgeben von Unwissenheit und durch Ausflüchte, dass du als unschuldig vom Sant' Uffizio absolvirt worden bist, während du hättest öffentlich abschwören sollen, um aus Gnaden wieder in den Schoos der heiligen Kirche aufgenommen zu werden.

„Und das hast du gethan um irdischer Ehre willen und um die schuldigen Strafen als Ketzer zu vermeiden und hast deinen Lügen noch durch viele Zeugen beistimmen lassen, um, wie du sagtest, dich canonisiren zu lassen und zur Rechtfertigung einiger deiner ketzerischen Meister und Genossen. Durch diese deine Künste und Vorstellungen und weil allerlei Schriften und Prozesse beim Brand in der (Strasse) Ripetta verbrannt worden, durch welche man die Wahrheit hätte ans Licht bringen



können, ist es geschehen, dass du anstatt einer strengen Verdammung, auf betrüglichem Wege einen freisprechenden Urtheilsspruch erlangt hast, als ob du immer unschuldig und katholisch gesinnt gewesen wärest und doch hattest du mit eigner Hand (in Briefen) anerkannt, dass alle die gegen dich gerichteten Anklagen wahr waren, sowohl zu den Zeiten Pius IV als zu den Pauls IV und hast so deine Seele verdammt und des Papstes Heiligkeit betrogen.

„Auch dann hast du deine alten Freundschaften und Beziehungen zu ketzerischen Personen, wie in Rom, so in Neapel, Florenz, Venedig und an anderen Orten Italiens nicht gelassen, sondern hast zum Beispiel den Pero Gelido, diesen ketzerischen Sacramentirer, bei seiner Flucht nach Frankreich mit Geld unterstützt, hast dem Pier Leone Marioni, der aus Chiavenna nach Venedig zurückkehrte eine monatliche Unterstützung versprochen und hast diesem, als er dann wieder zu Gnaden angenommen war, viel Geld versprochen, wenn er nur nicht nach Rom ginge, um dich anzuklagen und ein Buch gegen dich nicht drucken lassen wollte.

„Du hast weiter damals Briefe empfangen nicht nur von jenem Pero, sondern auch von andern flüchtigen Ketzern, die in Genf und Lyon waren; du hast in gleicher Weise 1564 mit einer mitschuldigen Person, welche die Schriften und Bücher des Valdez in Besitz hatte, gewünscht, dass diese auf sicherem Wege nach Venedig gebracht würden, sei es um sie selbst aufzubewahren oder um jene Person vor Gefahr zu schützen. Du hast auch nach deinem Urtheilsspruch ketzerische Bücher Martin Luthers, des Calvinisten Pietro Martyrs und andere verbotene Bücher gelesen und besessen. Du hast zwei Freunde gehabt, welche du als ketzerische Sacramentirer im Sinne Calvins kanntest und hast sie der Obrigkeit nicht angezeigt, sondern hast versucht, sie von dieser Ketzerei abzubringen, um sie zu überreden, diejenige Luthers vom Sacrament des Abendmahls anzunehmen.

„Aber weil Gott seiner nicht spotten lässt und Niemand

seinen Händen entfliehen kann, bist du auf Befehl unseres Herrn des Papstes Pius V in Florenz gefangen genommen worden, wobei du noch heimlich angeordnet hast, dass deine Bücher, die nicht zu finden waren, in einen Brunnen geworfen wurden und bist nach Rom gebracht worden in das Sant' Uffizio und genau verhört. Nach einigen Entschuldigungen und mancherlei Ausflüchten, bei welchen du oft trotz aller Ermahnungen verharret hast, bis du durch deine eigenen Briefe überführt wurdest, haben wir zuletzt folgende Anschuldigungen gegen dich als wahr befunden, welche durch deine eigenen Schriften bestätigt und zuletzt von dir selbst durch dein eigenes freies Bekenntniss anerkannt worden sind. Danach hast du von 1540 an folgende, theils irrig, theils ketzerische und anstosserregende Sätze für wahr gehalten und geglaubt.

1. Die Rechtfertigung durch den Glauben allein, ohne Antheil der Werke, nach dem Erzketzer Luther über die Epistel an die Galater.

2. Die Gewissheit der Gnade und des Heils nach demselben Luther.

3. Dass die Werke nicht nöthig wären zum Heil, weil dies allein durch den Glauben gewonnen wird, aber dass der gerechtfertigte Mensch immer, wo Zeit und Gelegenheit, gute Werke thue.

4. Dass dem zu Folge die genannten guten Werke nicht verdienstlich seien für das ewige Leben, aber dass sie wohl höher belohnt würden nach der allgemeinen Auferstehung.

5. Dass es keine Todsünde sei, die Fasten nicht zu halten, wenn es nicht aus Verachtung geschähe; dass sie nur gut wären zur Abtödtung.

6. Dass unser freier Wille von Natur zum Bösen geneigt ist und, vor der Gnade, nur sündigen kann.

7. Dass es unmöglich sei, die zehn Gebote zu halten und besonders die beiden ersten und das letzte „non concupisces“ ohne die wirksame Gnade Gottes und ohne viel Glauben und heiligen Geist, der sich in Wenigen finde und dass dies nicht jedem gewöhnlichen mittelmässigen

Christen zu Theil werde, sondern nur den vollkommenen, wie die heiligen Märtyrer und Kirchenlehrer gewesen sind.

8. Dass man nichts anderes glauben dürfe, als das ausdrückliche Wort Gottes in der heiligen Schrift.

9. Dass nicht alle General-Concilien versammelt gewesen seien im heiligen Geist und dass man darum nicht an die Festsetzungen aller glauben dürfe, sondern beurtheilen müsse, welche versammelt gewesen seien im heiligen Geist und dass man darüber streiten könne, wem es zustehe, sie zu versammeln, ob dem Kaiser oder dem Papst oder sonst wem.

10. Bist du zweifelhaft gewesen über die Zahl der Sacramente, weil Calvin nur zwei gelten liess, die Taufe und das Abendmahl (la Cena), wie du die heiligste Eucharistie meist zu nennen pflegtest, und weil Luther noch hinzufügte die Ordination, welche du die Handauflegung nennst.

11. In gleicher Weise hast du gezweifelt, ob das Sacrament der Confirmation eingesetzt sei von Christo oder nur von der Kirche und bist der Meinung gewesen, es sei nur die Bestätigung der Versprechungen bei der Taufe.

12. Dass die Ohrenbeichte nicht göttlichen Rechts sei, noch von Christo eingesetzt, noch bewiesen aus der heiligen Schrift, noch nothwendig, es sei denn die vor Gott und desshalb stehe es in der Freiheit eines Christen, ob er zur Beichte gehen wolle oder nicht; wenn gleich es nützlich und tröstlich sei für den Beichtenden, wenn er die Absolution empfangen und ausserdem noch Rath und Hülfe; und in diesem Irrthum bist du geblieben auch bei deinem in diesem Gericht abgelegten Bekenntniss.

13. Du hast behauptet, dass die Genugthuung, welche geschieht durch die von den Priestern den Beichtenden auferlegten Werke, nicht nöthig sei, weil das Verdienst Christi genug gethan habe für die Sünden der Welt, sondern dass solche gute Werke nützlich seien nur zur Abtödtung des Fleisches und zur Belebung des Geistes.

14. Dass der Ablass nicht begründet sei in der

heiligen Schrift, sondern von den Päpsten erfunden und dass er unwirksam sei ausser für die Lebenden, insofern ihnen vom Papst oder von anderen Priestern eine Pönitenz auferlegt werde.

15. Du hast behauptet, es sei ungewiss, ob es ein Fegefeuer gebe, ja darüber gespottet, es sei kein Platz dafür da in der Welt nach dem gegenwärtigen Leben, sondern das Blut Christi sei das Purgatorium gewesen für unsere Sünden und hast dich nicht überzeugen lassen durch die für Wahrheit desselben angezogenen Stellen der Schrift bis zur Zeit deines gegenwärtigen Bekenntnisses.

16. Du hast behauptet, das Buch der Maccabäer, in welchem die Rede ist vom Beistand für die Todten, sei apocryph.

17. Du hast behauptet, dass im Sacrament der Eucharistie die Substanz des Brodes bleibe und dass der Leib Christi gegenwärtig sei ohne dass eine Transsubstantiation statthinde, nach Luthers Meinung, der du beistimmst seit 1543, obwohl du zu Zeiten auch der Ketzerei Calvins zugestimmt hast.

18. Du hast behauptet, es sei besser, dass die Laien unter beiderlei Gestalt communicirten, als unter einer;

19. Dass das heilige Messopfer keine wahrhafte Veröhnung wirke, ausser in so weit es das Gedächtniss seines Leidens in uns erwecke und dass es desshalb der Glaube sei, durch welchen man Vergebung der Sünden erlange.

20. Dass der Papst nur der erste unter den anderen Bischöfen sei, nicht durch seine Autorität, sondern nur nach dem Vorrang und nur für eine gewisse Zeit;

21. und weiter, dass der Papst nur Bischof von Rom sei und dass er keine Macht habe über die anderen Kirchen, ausser soweit sie ihm von der Welt übertragen sei, als auf dem Stuhle St. Petri oder um der Würde und Grösse Roms willen und weil diese Stadt geehrt ist durch das Blut so vieler Tausende von Märtyrern.

22. Dass die römischen Päpste sich höhere Autorität angemasst hätten, als sie in irgend einer Sache von Gott



hätten und besonders in Bétreff des Ablasses und der Superiorität über die anderen Kirchen.

23. Zu einer gewissen Zeit hast du auch Zweifel darüber ausgesprochen, ob die Succession der römischen Päpste von St. Petrus her ohne Mangel sei.

24. Du hast manche Institutionen und Regeln der Mönche und Orden, wie der St. Benedicts und anderer getadelt, dass sie ein müssiges und unnützes Leben führten und nur „fruges consumere nati“ und ebenso einige Regeln der Bettelorden, weil sie den Armen das Brot aus den Händen nähmen und dass sie besser thäten, mit ihren eigenen Händen zu arbeiten und ihr Leben zu führen im Schweisse ihres Angesichts.

25. Und wenn du auch den Eifer einiger Ordensleute anerkannt hast, die durch ihre Predigt dem Heil der Seelen dienen im Weinberg des Herrn, so hast du doch behauptet, dass sie eiferten, aber ohne Verstand, weil sie in ihren Predigten zu viel Werth legten auf die Werke.

26. Vom Cölibat hast du behauptet, es wäre besser den Priestern Frauen zu geben, als sie ihnen genommen zu haben.

27. Dass man die Ordensleute zur Keuschheit weder zwingen könne, noch dürfe und dass dies Unrecht sei, weil die Entsagung ein Geschenk von Gott sei und dass nur diejenigen es versprechen könnten, welche durch eine lange Erfahrung erkannt hätten, damit von Gott beschenkt zu sein und in diesem Sinn hast du einem Benediktinermönch, der ein Ketzer wie du und dein Mitschuldiger war, den Rath gegeben, weil er dazu geneigt war, er solle den Orden verlassen.

28. Und ebenso hast du geurtheilt über die Nonnen und gottgeweihten Jungfrauen und hast dasselbe behauptet auch von den einfachen Gelübden beständiger Enthaltensamkeit.

29. Du hast Zweifel darüber ausgesprochen, ob Wallfahrten zu heiligen Orten und Besuch von Kirchen in Folge eines Gelübdes oder freiwillig für Jedermann sich

zieme; ja du hast gesagt, dass solche Gelübde zu Wallfahrten überhaupt für Jeden unnütz wären.

30. Dass alle Speisen gegessen werden dürfen ohne Unrecht nach dem Gewissen dessen, der sie isst und danach hast du gehandelt.

31. Dass es keine Todsünde sei, die Beobachtung von Tagen und Zeiten beim Genuss verbotener Speisen zu überschreiten, sondern dass es nur mehr oder weniger Unrecht sei, nach dem Aergerniss, das man gibt und nach der Anklage oder Entschuldigung des eigenen Gewissens.

32. Dass es keine Sünde sei, ketzerische oder verbotene Bücher zu besitzen oder zu lesen, sondern etwas Gleichgültiges und eine Sache des eigenen Gewissens, ungeachtet des Verbots der heiligen Kirche.

33. Du hast für wahrgehalten von 1543 bis 1545 und von 1557 bis 1559, dass, da Christus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, es überflüssig sei, die Heiligen anzurufen und eine zeitlang hast du sie auch nicht angerufen.

34. Endlich hast du alle die Irrthümer und Ketzerien geglaubt, welche in jenem Buch von der Nachfolge Christi enthalten sind und alle jene falschen Lehren und Sätze, welche du von deinem Meister Juan Valdez gelernt hast.

„Nachdem du bekannt hast, obengenannte ketzerische, irrige und ärgerliche Meinungen geglaubt zu haben, hast du es wieder bereut, diess ausgesagt zu haben und hast behauptet, du hättest dies Alles nicht fest und nicht immer geglaubt. Aber allmählig bist du durch deine eigenen Briefe überführt worden, welche von deiner Uebersiedlung nach Genf handeln. Denn dadurch hast du bewiesen, dass du nicht nur über einige Glaubensartikel in Zweifel gewesen bist, sondern dass du auch jenen Ketzern und ihrer Lebensweise zugestimmt hast, wenn auch nur kurze Zeit und nicht so fest, dass du zu ihnen geflohen wärest.

„Und während wir von dir im Gefängniss der Inquisition

Zeichen der Reue hofften, hast du mehreremale gewagt, heimlich Briefe zu schreiben mit verstellter Hand; hast mehrere Diener des Sant' Uffizio bestochen und hast Bücher und Briefe, besonders deine eigenen, welche von dieser neuen und schandbaren Religion handeln, durch dritte Personen verbrennen lassen.

„Und weiter, als du einen ketzerischen Sacramentirer angegeben und einen anderen verschwiegen hattest, hast du fürchtend der eine möchte ergriffen und der andere entdeckt werden, an einen anderen deiner Freunde geschrieben, dass er, wenn er selbst als Ketzer entdeckt würde, doch jene im Verhör nicht nennen solle und hast ihn gewarnt, dass er nicht unvorbereitet wäre, wenn er verhört würde.

„Und als dir Zeit gegeben wurde eine Vertheidigung aufzusetzen, hast du darauf verzichtet und hast in deiner wankelmüthigen Art nur gesagt, du hättest dich selbst zu schwer angeklagt und hättest bis zu den Entscheidungen des Concils von Trident nur den Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben und die Gewissheit der Gnade nach Valdez's Lehre fest geglaubt und geleugnet die Nothwendigkeit und Verdienstlichkeit der guten Werke.

„Und als du dich über diesen Artikel von der Rechtfertigung näher erklärt hast, hast du gesagt, du wüsstest nicht recht, welch ein Unterschied sei zwischen den Lehren des Valdez und der Entscheidung des Concils und seiest noch nicht entschieden, ob man seine Lehre in diesem Punkte billigen solle oder nicht und in solcher Unbestimmtheit und in solchem Wankelmuth hast du bis zum letzten strengen Verhör verharret.

„Als nun dein Prozess zu Ende geführt werden sollte, wurde dir von neuem Gelegenheit gegeben, dich in jedweder Weise zu vertheidigen, eine Copie des Verhörs ist dir gegeben. Advocaten und von dir ernannte Anwälte sind dir zur Verfügung gestellt und der Termin deiner Vertheidigung verlängert worden. Als die Generalcongregation deine Sache geprüft und deine Unbussfertigkeit erkannt hatte, haben wir gewünscht mit dir barmherzig

zu verfahren, haben dich vielfach mündlich und schriftlich ermahnt, einzeln und öffentlich, nachzudenken über deine Lage und dass du noch in den Schoos der heiligen Kirche wieder aufgenommen werden könntest, wenn du nur versprechen wolltest, deine Zweifel unserem Urtheil und der Entscheidung des Papstes zu überlassen.

„Und endlich hast du auch ein schriftliches Bekenntniss abgelegt, in welchem du dich selbst geprüft hast und hast bekannt, dass du noch an mehr gezweifelt hast, als dir im Anfang erschienen ist, dass du nicht nur Valdez, sondern auch Luther beigestimmt hast im Artikel von der Rechtfertigung und den hievon abhängenden Glaubenssätzen und dass du noch in anderen schwereren Stücken gezweifelt hast und hast dich nur erboten, wie bisher im Verhör, so auch noch in höherem Maas genug zu thun, ohne doch irgend einer Weise zu genügen.

„Weil nun dieses Bekenntniss weder für aufrichtig, noch für genügend erachtet worden ist und keine Zeit mehr schien den Abschluss des Prozesses hinauszuschieben, haben wir deine Aussagen und die oben verzeichneten Anklagen noch einmal in einer General-Congregation verhandelt und haben im Auftrag unseres Herrn des Papstes Pius V wie sich gebührt:

unter Anrufung des heiligsten Namen unseres Herrn Jesu Christi und der glorreichen Jungfrau Maria, vor deren Angesicht recht gerichtet wird und deren Augen auf die Wahrheit sehen, in diesem Prozess des Sant' Uffizio zwischen dem erlauchten Herrn Pietro Belo, als Procurator des Fiscus einerseits und dir Pietro Carnesecchi, Angeklagten, Processirten, Ueberführten und Schuldigen andererseits, hiermit endgültig entschieden, erklärt und verkündet, dass du, Pietro Carnesecchi seit dem Jahr 1540 ein Ketzer und Ketzergenosse bist und die Ketzer begünstigt hast und dass du desshalb verfallen bist dem Gericht, den geistlichen und weltlichen Strafen, welche durch canonische Gesetze, durch allgemeine und besondere Verordnungen, für solche Verbrechen verhängt sind.



„Und in Anbetracht des Schadens, welchen du der heiligen Kirche gebracht hast, deiner falschen Eide, deines Wankelmuths, deiner Hartnäckigkeit im Leugnen der Wahrheit, deiner Unbussfertigkeit, die du auf mancherlei Weise bezeugt hast, besonders dadurch, dass du noch im Gefängniss andere Ketzler benachrichtigt und gewarnt hast; in Anbetracht, dass du schon dreimal processirt worden bist und hast das Sant' Uffizio verhöhnt und betrogen; in Anbetracht, dass du auch nach zwei Absolvirungen dich doch nicht gebessert hast; in Anbetracht, dass darum das Sant' Uffizio dir nicht mehr trauen kann und keine Gewissheit deiner Reue und keine Hoffnung deiner Besserung hat,

erklären und verurtheilen wir dich als einen verstockten, nur scheinbar bekehrten Ketzler, nehmen dir von neuem jeglichen Grad, Ehre und Würde, alle Benefizien, Pensionen und Aemter, geistliche und weltliche, jedweder Art und wenden auf dich an, wie Recht ist nach den Canonischen Gesetzen, den Beschluss der Confiscation aller deiner Güter, der liegenden, wie beweglichen Habe.

„Und als einen unverbesserlichen, unbussfertigen und nur scheinbar bekehrten Menschen, als eine unnütze Rebe am Weinstock, verstossen wir Dich aus unserm geistlichen Gerichte und aus dem Schutz unserer heiligen Kirche, übergeben und überlassen Dich dem weltlichen Gerichte, nämlich Euch, Monsignor von Rom, dass Ihr ihn in Empfang nehmt vor Eurem Gerichte und Urtheil, ihn zu strafen mit verdienter Züchtigung: doch bitten wir Euch auf das Inständigste, Euer Urtheil über seine Person dahin zu mässigen, dass er nicht in Gefahr des Todes komme und dass kein Blut vergossen werde.

So erklären wir, die unterschriebenen Cardinäle und General-Inquisitoren

B. Cardinal von Trani, S. Cardinal von Pisa, T. Cardinal Pacheco, J. Franziscus Cardinal de Gambara.“

Der Urtheilsspruch wurde am 16. August 1567 gefällt. Am 21. September wurde Carnesecchi auf dem Platze della Minerva dem Volke gezeigt und ihm das

Urtheil verlesen. Die Vorlesung währte an zwei Stunden. Der Scharfrichter hob ihn vom Block, auf dem er kniete, auf, zog ihm ein Ueberkleid mit Feuerflammen an, führte ihn in eine Kammer, wo er degradirt wurde und schloss ihn dann im Gefängniss von Tordinona ein.

Es wurden von vielen Seiten Bittschriften an den Papst gerichtet um Gnade für Carnesecchi, aber der Papst antwortete, es sei unmöglich, wenn er nicht bereue. Doch verzögerte der Papst zu diesem Zweck die Execution noch um zehn Tage. Mönche waren um den Verurtheilten, die ihn noch bekehren wollten, aber er antwortete ihnen, es sei Gottes Wille, dass er sterbe, darum sei es auch der seine. Gegen den Capuziner, der ihn stärken wollte für das Ende, vertheidigte er seinen Glauben bis zur letzten Stunde. Er war gefasst und verlangte für den letzten Gang unter dem unheimlichen Strafgewand ein neues Hemd und frische Handschuhe.

Der venezianische Resident in Rom berichtete am 27. September an die Signoria: „Am Sonntag war feierlicher Akt der Inquisition in der Minerva; alle Cardinäle, die in der Stadt sind, waren auf besonderen Wunsch des Papstes gegenwärtig, mit Ausnahme des Cardinals Buoncompagno, der nicht erscheinen wollte, weil einer seiner Neffen dabei war, der abschwören sollte. Noch ein anderer Cardinal (Morone?) bat den Papst um die Erlaubniss, die Stadt für diesen Tag verlassen zu dürfen, um nicht zugegen zu sein, weil er fürchtete von Allen beobachtet zu werden um der innigen Freundschaft willen, die ihn mit Carnesecchi verbunden hatte, welcher auch unter den Verurtheilten erscheinen sollte. Es waren 17 Schuldige, von denen 15 abgeschworen haben, doch wurden sie verurtheilt, einige eingemauert zu werden, einige zu lebenslänglichem Gefängniss, einige auf Zeit oder für immer auf die Galceren, einige zu Geldstrafen zum Bau eines Gefängnisses für Ketzer, unter diesen waren 6 Edelleute aus Bologna. Zwei andere wurden dem weltlichen Gericht übergeben und demzufolge zum Tod und zum Feuer. Der eine ist von Cival di Belluno, ein Franziskaner-

mönch, Lehrer der Theologie und rückfällig in Ketzerei; der andere ist Carnesecchi, angeklagt, schon lange der Ketzerei Luthers und Calvins zugestimmt und mehrmals das Sant' Uffizio betrogen zu haben, indem er niemals wirklich bereut hat. — Carnesecchi, dem es zum grösseren Unglück noch geschehen ist, dass er im Angesicht des Grabdenkmals Clemens VII, der ihn über Alles geliebt und begünstigt hat, verurtheilt zu werden, ist dann, wie es gebräuchlich, zusammen mit dem Mönch in ein Kleid mit Feuerflammen gekleidet und in die Sacristei geführt worden, um dort degradirt zu werden. Er ist dann in das Gefängniss Tordinona gebracht worden, wo er sich noch befindet, um in der nächsten Woche hingerichtet zu werden. Die Cardinäle der Inquisition haben Alles mögliche gethan um sein Leben zu retten, aber er zeigt sich, wie sie sagen, auch im Gefängniss noch verstockt. Man wünschte, ihn am Leben zu erhalten aus Rücksicht für den Herzog von Florenz, der ihn seiner Heiligkeit ausgeliefert hat und weil man wusste, dass die Königin von Frankreich, die grosse Stücke auf ihn hielt, ihn zu retten wünschte, wenn sie sich auch gescheut hat darum zu bitten. Seine Einkünfte, die sich jährlich auf etwa 5000 Scudi belaufen sollen, hat S. Heiligkeit aus Rücksicht für den Herzog von Florenz, den Verwandten geschenkt. Aber die Benefizien, die frei geworden sind, besonders zwei gute Abteien, hat der Papst durchaus nicht ihnen lassen wollen.“

Einige Tage darauf berichtete der venezianische Resident weiter an den Dogen und die Signoria: „der vorige Mittwoch (3. October) war ein durch verschiedene Ereignisse bemerkenswerther Tag. Denn am Morgen desselben wurden auf der Brücke (di Sant' Angelo) der Mönch aus Civald und Carnesecchi hingerichtet und dann verbrannt. Der Mönch von Civald starb sehr gefasst. Wenn Carnesecchi Reue gezeigt hätte, hätte sein Leben können gerettet werden, denn so wünschten es der Papst und die Cardinäle. In seiner letzten Stunde hat Carnesecchi bekannt, weder den Ketzern, noch den Katholiken genügt zu haben.“

# Ueber die Entstehung des Christusbildes der Kunst.

Von

Dr. H. Holtzmann, Professor in Strassburg.

Während heutzutage selbst ein guter Katholik als „Meinung aller ernsten Gelehrten“ die Behauptung aufstellen kann, „dass das christliche Alterthum keine authentische Abbildung besessen habe“, <sup>1)</sup> hat noch Pius IX. ein s. g. Abgarbild als authentisch der Verehrung der Gläubigen empfohlen und werden ganze Bücher geschrieben, um der katholischen Kirche den Besitz übernatürlich garantirter Porträts Jesu zu vindiciren. <sup>2)</sup> Letztere Ansicht von der Sache entspricht bekanntlich der Tendenz der mittelalterlichen Legenden von Lucas und Lentulus, von Abgar und Veronica und ihren Bemühungen um das Christusbild. Einen Bericht über diese Legenden sowohl als auch über die mittelalterlichen Abgar- und Veronicabilder hat Wilhelm Grimm in einer im December 1842 auf der königlichen Akademie der Wissenschaften verlesenen Abhandlung mit wesentlicher Vollständigkeit gegeben. <sup>3)</sup> Das älteste Datum über die Existenz der *εἰχόνες ἀχειροποιήται*, die Nachricht des Euagrius († 593), oder vielmehr die um mehr als zwei Jahrhunderte älteren Acten des Thaddäus fallen in eine Zeit, deren Christusbild uns noch auf zahlreichen Denkmälern der altkirchlichen Kunst erhalten ist, so dass die Continuität der Geschichte des Christusbildes, bezüglich welcher wir hier nur auf die reichlichen Notizen der neuesten Biographien Jesu verweisen, <sup>4)</sup> eine durchaus geschlossene zu nennen ist. Wir kennen die Züge, deren übernatürlichen Ursprung die Legende darthun will. Die

1) F. X. Kraus: Roma sotteranea, 1873, S. 259.

2) Glückselig: Studien über Jesus Christus und sein wahres Ebenbild, 1863.

3) Die Sage vom Ursprung der Christusbilder, 1843.

4) Keim: Geschichte Jesu, I, S. 459 fg. III, S. 402 fg. Dritte Bearbeitung, 2. Aufl. 1875, S. 7. 375. Hase: Geschichte Jesu, 1876, S. 256 fg. Wünsche: Der lebensfreundige Jesus der Evangelien im Gegensatz zum leidenden Messias der Kirche, 1876, S. 49 fg.



römischen Mosaikbilder reichen bis auf das vierte Jahrhundert hinauf. Ihm gehört vielleicht der noch völlig antike Kopf in San Pudenziana an, während derjenige in Cosma e Damiano, etwa von 500, schon sehr zurücksteht und das über der Absis von San Paolo fuori erhaltene Gesicht geradezu grämlich, alt und düster zu nennen ist.<sup>1)</sup> Gleichwohl muss auch von den ästhetisch weniger gelungenen Mosaikbildern gesagt werden, dass sie nur durch die Hilflosigkeit der damaligen sinkenden Kunst verhindert sind, schön zu sein,<sup>2)</sup> während ihr Typus ursprünglich durchaus identisch ist mit dem s. g. kallistinischen, der sich besonders auf den Sarkophagen des Lateranmuseums erhalten hat. Nicht weit vom Eingang namentlich begegnet hier eine Heilandgestalt, die gar keinen Zweifel darüber bestehen lässt, dass das Ideal der Renaissance, davon die Heutigen zehren, seine Wurzeln im kirchlichen Alterthum hat. Die Sarkophage des Laterans gehen bis ins dritte, die Katakombengemälde bis ins zweite Jahrhundert hinauf. Sowohl hier wie dort erlebt das Christusbild die bekannte Metamorphose, dass an die Stelle des ursprünglichen Idealbildes ewiger göttlicher Jugend jener bärtige Christus mit dem gescheitelten Haar tritt, welcher den kallistinischen Typus ausmacht, in den Katakomben erst seit dem sechsten Jahrhundert vertreten. Die Voraussetzung der Porträtähnlichkeit, mit welcher man schon seit dem vierten Jahrhundert an die Christusbilder herantrat, konnte sich natürlich nur an den letzteren Typus anschliessen, nicht an den leierspielenden Orpheus oder den widdertragenden Hermes der Katakomben, der aber auch noch auf den älteren Sarkophagen, ja sogar auf dem Mosaikbild der Grabkirche der Kaiserin Placidia in Ravenna vertreten ist. Woher ist nun aber der Kirche jener siegreich werdende Typus, hinter welchem der idyllische Hirt wie eine unreife Jugendarbeit der künstlerisch thätigen Gemeinde verschwand, erwachsen? Keim hat gezeigt, dass die Gnostiker die eigentlichen Producenten desselben gewesen sind.<sup>3)</sup> Ihr in Gemeinschaft mit Pythagoras oder Plato verehrter Christus wird nun aber im Allgemeinen diesen Bildern geglichen haben. Sie konnten sich Christus nur veranschaulichen nach Analogie der ungefähr gleichwerthigen Grössen, welche sie aus der griechischen Religion kannten. Auf der 20. zu

1) Crowe und Cavalcaselle: Geschichte der italienischen Malerei, deutsch von Jordan, I, S. 15 fg.

2) Grimm, S. 38. Hase, S. 262. Thatbeweis: St. Aguilino in Mailand.

3) Geschichte Jesu, I, S. 460. Celsus' wahres Wort, S. 103.

Frankfurt a. M. 1861 stattgehabten Versammlung der deutschen Philologen und Schulmänner hat B. Stark einen Vortrag „über die Epochen der griechischen Religionsgeschichte“ gehalten,<sup>1)</sup> welcher die übergreifende Bedeutung des Asklepios in den späteren Jahrhunderten des classischen Alterthums ans Licht stellt. Durchweg merkt man an diesem Cultus des ἀληθινὸς ἰατρός, des ἡγεμῶν, des σωτήρ, ja des σωτήρ τῶν ὅλων die Zeitnähe des Christenthums.<sup>2)</sup> Man lese nur was schon F. G. Welcker<sup>3)</sup> und Friedländer<sup>4)</sup> darüber zusammengestellt haben, und erinnere sich, dass auch in den apokryphischen Acten des Pilatus dieser Procurator versichert, nur mit Aeskulap's Hülfe habe Jesus so wunderbare Heilungen verrichten können. Durch Vergleichung mit Hermes und Asklep macht Justinus Martyr seinen heidnischen Lesern den christlichen Gottessohn verständlich und annehmbar (Apol. I, 21 und 22). Jener lieferte das ältere, dieser das spätere Bild. Das eine wie das andere war zunächst symbolisch gemeint. Die aus Eusebius (K. G. 7, 18) bekannte Erzgruppe von Pancas aber, in der man gewöhnlich einen römischen Kaiser und eine gerettete Provinz erblicken will, hat Stark gewiss treffender auf Asklep bezogen, welchen ja schon die ausdrücklich erwähnte officinelle Pflanze kennzeichnet.<sup>5)</sup> Die vor ihm knieende weibliche Gestalt aber mag dann eine Dienerin (Hygieia), sie kann auch die Privatperson vorstellen, welche vor ihrem Hause — eine Hadriansstatue würde man auf dem Marktplatze erwarten — das Votivbild errichtet hat. Dass die Christen das Bild, ähnlich wie den angeblichen Hippolyt im Lateran, annectirten, dazu mag zum Theil, wie beim Semo Sancus Justins, die Unterschrift Veranlassung gegeben haben (Ἰεῶ oder σωτήρι); zum Theil aber ist auch daran zu erinnern, dass die von Eusebius erwähnte Kranke Matth. 9, 20—22 für die Gnostiker die Prunikos bedeutet, wegen des Anklangs an Beronike, wie schon im Evangelium des Nikodemus (cp. 7) jene Kranke heisst. Beronika aber ist bekanntlich Veronica.<sup>6)</sup>

Zum Aeskulap tritt noch als zweiter Factor Jupiter Serapis, bezüglich dessen man, um unsere Behauptung gerechtfertigt zu finden, Overbeck's Bilder und Nach-

1) Verhandlungen etc. 1863, S. 54 fg.

2) a. a. O. S. 59. 71 fg.

3) Kleine Schriften, III, 1850, S. 113 fg.

4) Sittengeschichte Roms, 2. Aufl. III, S. 437 fg.

5) S. 72.

6) Lipsius: Die Pilatus-Acten, 1871, S. 34 fg.

weisungen vergleichen möge.<sup>1)</sup> Schon das Asklepiosbild geht zuweilen in das Zeusbild über.<sup>2)</sup> Zwar den Gedanken, den Christuskopf unmittelbar nach dem „Vater der Götter und Menschen“ zu bilden, hat die Kirche wie im siebzehnten, so auch schon im fünften Jahrhundert abgelehnt.<sup>3)</sup> Nichtsdestoweniger ist der Eindruck, als trete allmählig ein Jupiterkopf schon in der altchristlichen Kunst auf,<sup>4)</sup> insofern ein ganz richtiger, als es die eigenthümlich gemilderte und dem Asklepios angepasste Abart des Serapis ist, die von Einfluss wurde und werden musste, wenn doch Asklepios überhaupt das fortbildende griechische Element in der späteren Darstellung des ägyptischen Gottes war.<sup>5)</sup> Eine Ideenassociation, die von Serapis zu Christus herüberführte, erkannten auch die Heiden bei Gelegenheit der Zerstörung des Serapeums nach dem Berichte des Sokrates (K. G. 5, 17: *τὶ κοινὸν Λοιστῶ καὶ Σεράπιδι*) und Cassiodor (Hist. trip. 9, 29: *aliquam communionem Christo et Serapidi*) an, wie andererseits auch die Simonianer das Bild ihres Propheten dem Serapis nachgebildet zu haben scheinen.<sup>6)</sup>

Ich habe mich gefreut, diese, gelegentlich auch schon ausgesprochenen,<sup>7)</sup> Eindrücke, die mir vor den in diesem Aufsätze genannten Kunstdenkmälern, zumeist vor dem Asklep im zweiten Gang des Museums in Neapel und vor dem Serapis im runden Saale des Vaticans geworden sind, u. A. durch Rossmann's in ganz ähnlicher Richtung gehende Bemerkungen<sup>8)</sup> bestätigt zu sehen. Unsere lutherischen Dogmatiker aber dürften sich diesen ganz einfachen Hergang merken, anstatt sich darüber zu wundern, dass der überlieferte Christuskopf hellenische statt jüdische Züge aufweise<sup>9)</sup> und ihm gegenüber Rückgang auf Jes. 53, 2<sup>10)</sup> oder gar Phil. 2, 7<sup>11)</sup> zu befürworten, aus welchen Stellen modernste Naivetät sogar wieder ein echtes und geschichtliches Christusbild zu construiren unternimmt.<sup>12)</sup>

1) Griechische Kunstmythologie, II, 1871, S. 307 fg.

2) Overbeck, S. 88 fg.

3) Wünsche, S. 56. 62.

4) Crowe und Cavalcaselle, S. 5.

5) Welcker, S. 97 fg. Stark, S. 75.

6) Hausrath: Neutestamentliche Zeitgeschichte, III, S. 634.

7) Denkmäler der Religionsgeschichte auf dem Gebiete der italienischen Kunst, 1868, S. 19. Deutsches Protestantenblatt, 1873, S. 403 fg.

8) Vom Gestade der Cyklopen und Sirenen, 1869, S. 60. Eine protestantische Osterandacht im St. Peter zu Rom, 1871, S. 12. 99.

9) F. Delitzsch: Seht welch ein Mensch, S. 29.

10) S. 6. 12.

11) Kahnis: Lutherische Dogmatik, 2. Aufl. I, S. 156.

12) Evangelische Kirchenzeitung, 1875, S. 116 fg.

# Ueber die Dogmatik von Kahnis.

Von

**Dr. Allard Pierson.**

(Schluss.)

Von dem Begriffe der Offenbarung schreitet Dr. Kahnis nun weiter fort wie folgt: „Da die im Wesen der Religion liegende Forderung einer Offenbarung sich in Gestalt einer Bundesgeschichte verwirklicht hat, so kann die Wesensbestimmung des Christenthums nur das Resultat einer summarischen Darstellung des Ganges der Offenbarungsgeschichte sein“ (S. 136). Der Verfasser schildert also zuerst den „Entwicklungsgang des alten und neuen Bundes“ (S. 143) unter steter Berücksichtigung der sich nach seiner Meinung aus der biblischen Geschichte ergebenden religiösen Wahrheiten. Da konnte es selbstverständlich ihm, der für die neueren Forschungen einen anerkennenswerth offenen Sinn zeigt, nicht entgehen, dass wer von Geschichte redet und dazu von einer Geschichte, welche göttliche Wahrheit offenbaren soll, sich um die Kritik der Quellen zu bekümmern hat. Wie verhält er sich aber zu dieser Kritik? Von dem göttlichen Inhalte des Pentateuchs ist er überzeugt; allein ruht diese seine Ueberzeugung etwa auf dem Urtheile, der Inhalt, so wie er vorliegt, sei rein historisch? Die Beantwortung dieser Fragen hat für uns einen culturgegeschichtlichen Werth. Es ist interessant zu sehen, zu welchen Eingeständnissen der biblischen Kritik gegenüber in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts ein lutherischer Dogmatiker, der „die Schmach



der Orthodoxie nie gescheut hat“ (Vorwort zur ersten Auflage, S. VIII) sich genöthigt fühlt. Wir wollen einige derselben hier in den eigenen Worten der zweiten, in der Form gemilderten, Ausgabe zusammenstellen:

„Es ist die Art der alttestamentlichen Entwicklung, grossen Persönlichkeiten, die ein grosses Lebenselement im Reiche Gottes vertreten, Moses das Gesetz, David die Psalmen, Salomo die Weisheit, Jesaja die Prophetie — Schriften die mit diesem Lebensboden verwachsen sind, zuzuschreiben“ (S. 147). Speziell bezüglich des Pentateuch: „Nicht blos am Ende, sondern allenthalben treten uns die Spuren späterer Zeit entgegen. Dies gilt besonders vom Deuteronomium“ (S. 146). „Man unterscheidet die elohistische Grundschrift, die jehovistische Uebearbeitung und die deuteronomische Erweiterung. Gegen die, welche eine solche Zusammensetzung für eine der Würde des Pentateuch widersprechende Hypothese erklären, ist zu bemerken, dass man bei den synoptischen Evangelien, deren Bedeutung doch gross genug ist, wie man sich auch ihr Wechselverhältniss erklären mag, jedenfalls eine wirkliche Entlehnung ihres Inhalts aus Quellen annehmen muss. Und nicht anders ist es bei den prophetischen Geschichtschreibern des alten Bundes“ (S. 147). Koheleth ist „nach dem Exil verfasst“ und „das Hohelied ist eine bunte Sammlung von Liedern der Liebe zwischen Salomo und Sulamith“, wobei aber anzunehmen, „dass auch diese Scenen der Liebe eine ideale Bedeutung haben, deren der Dichter im Einzelnen sich selbst nicht klar bewusst war“ (S. 149). „In das Zeitalter Jesaja's fallen die Weissagungen Sach. 9. 10. 11. 13, 7—9“ (S. 151). „In die nächste Zeit nach Jesaias Tode fallen die Abschnitte Sach. 12. 13, 1—6 und 14“ (S. 151 fg.). „In den Schluss des Exils fällt die dreitheilige Weissagung, welche den zweiten Theil des Buches Jesaja bildet.“ „Das Buch Daniel bezieht sich in allen seinen Geschichten und Gesichten unverkennbar auf die Verfolgungszeit unter Antiochus Epiphanes“ (S. 153).

Es ist bekannt, wie diese und ähnliche Aeusserungen schon nach der ersten Auflage dem Verfasser ein herbes

Strafgericht von Seiten Hengstenberg's, Frank's, ja eigenster Facultätsgenossen eingetragen haben. Und dennoch waren jene liberalen Anwandlungen nicht so schlimm gemeint. Es ist vielmehr interessant zu sehen, mit welchen Gründen die historische Ueberzeugung eines solchen Mannes in unserer Zeit sich über ihre eigenen Consequenzen hinwegsetzen kann. Ungeachtet z. B. jener im Wesentlichen richtigen Erkenntnisse über die späte Entstehung des Pentateuch „ist die pentateuchische Geschichte ein treuer Ausdruck der geschichtlichen Ueberlieferung dieses von seiner Vergangenheit lebenden Volkes“ (S. 147), und Kahnis nimmt keinen Anstand, die sämmtlichen Geschichten des Pentateuch von Adam und Eva an bis zur Gesetzgebung in der Weise eines Bibelauszugs für Volksschulen nachzuerzählen (S. 143 fg.) und später insonderheit seine Lehre von der Sünde auf die buchstäbliche Fassung von Genesis 3 zu gründen (S. 468. 471 fg.). Dabei bemerkt er nicht, dass er selbst uns verhindert hat, ihm in diesem Urtheil und in der Versicherung, dass „durch die ganze Gesetzgebung ein einheitlicher Geist geht, der auf Moses zurückweist“ (S. 147), zu folgen, indem er uns darauf aufmerksam macht, dass sich in die Zusammensetzung des Pentateuchs eine *pia fraus* eingeschlichen hat in einem Buche, das sieben Jahrhunderte jünger war als die Zeit seines angeblichen Verfassers, nichtsdestoweniger aber dem Moses einen Segen in den Mund legt, welcher thatsächlich eine spätere Nachahmung des Segens Jakobs ist (S. 148).<sup>1)</sup>

---

1) Von dem historischen Sinn des Verfassers gibt, gelegentlich des Segens Moses, seine Auslegung der Stelle 1 Mose 49, 10 eine Vorstellung. Vgl. S. 258 der ersten Auflage: „Der Patriarch welcher sich in seine Söhne zerlegt, die Söhne aber zu Stämmen erweitert sieht, erkennt den Einheitspunkt der Stämme in Juda, der als Stamm zu den Stämmen steht wie der Patriarch zu den Söhnen. Drängt aber nicht das Gesetz der Einheit, welches die Einheit der Stämme im Stamme Juda sieht, in diesem Stamme wieder auf Einen hin, in welchem der Herrschergeist des Stammes Person werden werde? Und lag dem Patriarchen, der aus seiner Einheit diese Vielheit hervorgehen sah, diese Rückkehr der Vielheit in die Einheit fern?“ Durchaus nicht; und die Vorstellung eines Patriarchen,

Mag das israelitische Volk noch so sehr „von seiner Vergangenheit gelebt“ haben, so beweist doch schon diese eine Thatsache, dass man seinem Glauben in Betreff der eigenen Vergangenheit ziemlich starke Zumuthungen machen konnte. Auch kann dem Dr. Kahnis nicht unbekannt sein, dass auch der gesammte übrige Inhalt der Gesetzgebung im Vergleich zu der weiteren Geschichte des Volkes Israels die Glaubwürdigkeit des Pentateuch im Grossen und Ganzen billigem Zweifel preisgibt. Die für den heutigen Stand der Wissenschaft entscheidende Frage bei dieser ganzen Untersuchung hat Dr. Kahnis leider vollständig unberücksichtigt gelassen. Sie ist diese: ist überhaupt die Geschichte Israels von Mose an bis auf das Exil eine derartige wie sie sein müsste, unter der Voraussetzung der Geschichtlichkeit des Inhaltes des Pentateuch? Ist der Pentateuch im grossen Ganzen eine glaubwürdige Geschichtsquelle, so steht wenigstens Eines unerschütterlich fest, dass das israelitische Volk von Haus aus ein monotheistisches Volk gewesen. Entspricht was uns die anerkannt authentischen Berichte des alten Testaments, was uns namentlich die Propheten in verschiedenen Zeiten über die religiöse Lage des Volkes andeuten oder auch direct mittheilen, jener vom Pentateuch so laut verkündeten Thatsache?

Von der Tragweite dieser Hauptfrage, welche unsere ganze Anschauung von israelitischer Geschichte umgestaltet hat, besitzt unser Verfasser einfach keine Ahnung. Seine Behauptungen, weit entfernt eine „wissenschaftliche Vermittelung des Bewusstseins der Gemeinde“ zu sein, sind nur, weil sämmtlich irrthümlich, dazu angethan dieses Bewusstsein in seinen durchaus falschen Voraussetzungen zu bestätigen, was niemals der Beruf des Dogmatikers sein kann.

Die Hauptargumente des Verfassers sind folgende:  
1) die im Pentateuch niedergelegten Erinnerungen der

---

der mit seinen Söhnen verfährt wie ein deutscher Professor mit seinen Begriffen, ist die allernatürlichste der Welt!

Urgeschichte beherrschen das ganze weitere Leben des Volkes; 2) die Gesetzgebung im Pentateuch kennzeichnet sich durch Einheit des Gedankens. Dagegen soll hier nur an einiges Wenige erinnert werden, was jedem Theologen bekannt sein kann.<sup>1)</sup>

„Das Gesetz — sagt Kahnis (S. 145) — ist theils Sittengesetz, theils bürgerliches Gesetz, theils Cultusgesetz.“ Bleiben wir zunächst beim letzteren stehen, so sagt der Pentateuch ausdrücklich, dass wer sein Opfer irgendwo anders schlachtet, es sei denn vor der Stiftshütte, des Blutes schuldig sein und er ausgerottet werden soll aus seinem Volk (3 Mose 17, 1—9). Nun — zur Zeit der Richter befand sich die Stiftshütte in Silo; später in Nob; deshalb, nach dem Gesetze, ausserhalb Silo und Nob, keine Opfer. Altäre aber werden errichtet und Opfer gebracht in Bochim,<sup>2)</sup> Ofra,<sup>3)</sup> Zora,<sup>4)</sup> vielleicht in Mizpa,<sup>5)</sup> gewiss in Bethel.<sup>6)</sup> Auf Samuel's Befehl wird geopfert in Gilgal,<sup>7)</sup> unter David's Regierung in Sion<sup>8)</sup> und Gibeon.<sup>9)</sup> Salomo opfert auch ausserhalb Jerusalem's;<sup>10)</sup> mehrere Könige Juda's setzten den Kult auf den „Höhen“ fort,<sup>11)</sup> der zuerst von Hizkia, so viele Jahrhunderte nach Mose, abgeschafft wird, zum grossen Erstaunen seiner Zeitgenossen.<sup>12)</sup> Erst

1) Entnommen der französischen Bearbeitung von Prof. Dr. Kuenen's *Histoire Critique des Livres de l'Ancien Testament*, Paris, 1865.

2) Richter 2, 5.

3) Ibid. 6, 24 flgg. 8, 27.

4) Ibid. 13, 19.

5) Ibid. 20, 1.

6) Ibid. 20, 23, 26—28; 21, 2. 4.

7) 1 Sam. 11, 15; 10, 8; 13, 9.

8) 2 Sam. 6.

9) 1 Chron. 16, 38—40. Nach dem Buche der Chronik sollte die Stiftshütte sich einige Zeit in Gibeon befunden haben; die Bücher der Könige wissen aber nichts davon; ausserdem opfert selbst nach der Chronik (I, 21, 24 flgg.) David auf dem Platz Arnans.

10) 1 Kön. 3, 2 flgg.

11) Ibid. 15, 14 cf. 2 Chron. 15, 17, zuverlässiger als 2 Chron. 14, 3; 1 Kön. 22, 44 flgg. cf. 2 Chron. 20, 32. 33, viel zuverlässiger als 2 Chron. 17, 6; 2 Kön. 12, 3; 14, 4; 15, 4; 15, 34; 16, 4.

12) Vergl. 2 Kön. 18, 22 und Jesaja 36, 7.



nach dem Exil wird die gesetzliche Ortseinheit des Kults streng beobachtet. Hengstenberg hat die ex hypothesi gesetzwidrigen Verrichtungen der Richterzeit damit entschuldigen wollen, dass die Bundeslade sich öfters unter den Feinden befand, vergass aber, dass dies die Folge davon war, dass man sie mit sich führte in den Krieg, was unmöglich hätte geschehen können und dürfen, falls man den Pentateuch damals schon gekannt hätte.

Nach dem Pentateuch sind einzig die Priester berufen Opfer zu bringen und die Versammlung zu segnen (2 Mose 28 u. s. w. 4 Mose 6, 22—27). Sterben soll ein Jeder, sei er auch ein Levite, der diese priesterlichen Prärogativen factisch beansprucht (4 Mose 17, 3. 7 cf. 16 und 17). Aber wie wenig entspricht die Praxis diesem Gesetze! Ein Micha glaubt sich des göttlichen Segens gewiss, gerade weil er einen Leviten hat der für ihn opfert.<sup>1)</sup> Zu Hause opfern auch Gideon und Manoah;<sup>2)</sup> in Dan ist ein Levite Priester,<sup>3)</sup> und dieser Levite ist sogar ein Enkel Moses.<sup>4)</sup> Samuel erfüllt die priesterlichen Functionen.<sup>5)</sup> Das Buch der Könige wirft selbst Jerobeam vor, Priester angestellt zu haben, obgleich sie keine Leviten waren. In der That opfert fast Jedermann, namentlich die Könige Saul<sup>6)</sup> und David<sup>7)</sup> u. A.

Der Pentateuch kennt nur Einen Hohepriester; unter David gibt es deren zwei.<sup>8)</sup> Der Pentateuch lässt zum Levitenamt nur Personen im Alter von 25 Jahren zu,

1) Richter 17, 13; 19, 18.

2) Ibid. 6, 26; 13, 19.

3) Ibid. 17 und 18.

4) Ibid. 18, 30 (anerkanntermassen hat man zu lesen מנשה statt מנשה).

5) 1 Sam. 7 fgg.

6) 1 Sam. 13, 9 cf. 10.

7) 2 Sam. 6, 17. 18; 24, 18 fgg. Interessant ist wieder der Vergleich zwischen 2 Kön. 15, 1—5 und 2 Chron. 16, 16. 21; 1 Kön. 9, 25 und 2 Chron. 8, 12—16. Ihrer Tendenz gemäss wollen die Chronikbücher immer entschuldigen, was die Bücher der Könige noch in naiver Weise erzählen.

8) 3 Mose 21, 10 fgg. 4 Mose 20, 22. 29 = 2 Sam. 8. 17.

David lässt sie zu im Alter von 20 Jahren.<sup>1)</sup> Salomo's Tempelweihe entspricht sehr wenig der Stiftshüttweihe.<sup>2)</sup> Auch die Observanz der heiligen Zeiten lässt, unter der Voraussetzung des hohen Alters des Pentateuch, sehr viel zu wünschen übrig.<sup>3)</sup> Um nur Eins anzuführen, das Alte Testament selbst erzählt uns, dass David, Salomo, Asa, Josaphat das Pascha niemals gesetzmässig gefeiert haben.<sup>4)</sup> Bis auf Nehemia's Zeiten galt dasselbe vom Laubhüttenfest.<sup>5)</sup> Mit Ausnahme von Heseiel, Hosea und einem Fragment in Sacharja, sagt kein Prophet auch nur ein einziges Wort vom Pascha. Als Jerobeam seinem neuen Reich soviel wie möglich dasjenige ersetzen wollte, was es in religiöser Hinsicht durch die Trennung verloren hatte, lesen wir 2 Kön. 12, 32: „Und er machte ein Fest am fünfzehnten Tage des ersten Monats, wie das Fest in Juda“, was der Schriftsteller schwerlich hätte sagen können, wenn es, wie es der Pentateuch verlangt, drei jährlichen Feste in Jerusalem gegeben hätte. Gleiche Unbekanntschaft mit dem Pentateuch erhellt in Betreff der heiligen Handlungen, wenn man die Beschneidung und die Schlacht- und Dankopfer ausnimmt. Sündopfer kommen nur Hosea 4, 8 vor. Während der Pentateuch alle Menschenopfer unbedingt, als zur Abgötterei gehörig, verbietet, bringen Jephtah und David Menschenopfer (Richt. 11, 30 fg. 2 Sam. 21, 1 fg.), und fragt Micha (6, 7), ob er vielleicht seinen ersten Sohn, seines Leibes Frucht, für die Sünden seiner Seele geben solle. Ehe David die Söhne Sauls „dem Herrn aufhängt, sucht er das Angesicht des Herrn“, und nachdem er sie getödtet, „ist Gott dem Lande wieder versöhnt.“

1) 4 Mose 4, 3. 23. 30. 35. 39. 43. 47 und 8, 24 = 1 Chron. 23, 24. 27.

2) 3 Mose 8—10 = 1 Kön. 8.

3) 2 Mose 12, 22; 3 Mose 23; 5 Mose 16 u. s. w.

4) 2 Kön. 23, 21—23; 2 Chron. 30, 26; 35, 18. 19.

5) Neh. 8, 17. 18. Er fügt freilich hinzu, dem sei in den Zeiten Josua's anders gewesen. Allein was konnte er davon wissen? Es werden ihm wohl keine regelmässigen Jahresberichte in Betreff der Feier dieses Festes vorgelegen haben.

Was aber zweitens das politische Leben betrifft, so verräth hier lediglich keine Spur die Existenz des Penta-teuch vor dem Exil. Die barbarischen Sitten der Richterzeit weisen gewiss nicht auf die humane Gesetzgebung Mose's zurück. Der symbolische Act am Schlusse des Buches Ruth ist nicht derjenige, von welchem das Deuteronomium redet; er ist ein von den deuteronomischen Bestimmungen unabhängiger. Die Gründung der Monarchie geschah in einer Weise, wie sie nicht hätte geschehen können wenn man damals bereits gewusst hätte, dass Deut. 17, 14—20 die Möglichkeit dieser Gründung schon voraussetzte. Ausserdem beschreibt Samuel das Recht des Königthums in einem Buch, als ob es nicht schon längst in einem Buche niedergelegt gewesen wäre, hätte das Deuteronomium existirt. Einen äussersten und letzten Trost scheint daher Kahnis jetzt (2. Aufl. S. 146) nur noch in der Erfindung Kleinert's zu erblicken, das Deuteronomium werde wenigstens schon im Zeitalter Samuels entstanden sein.

Gleichwohl fällt auch unter dieser kritischen Voraussetzung jene zuversichtliche Rede von dem „einheitlichen Geiste“ der Gesetzgebung zu Boden. Ja nicht einmal mit Bezug auf die drei mittleren Bücher kann von ihr die Rede sein. Schon die historische Grundlage dieser Gesetzgebung ist verdächtig. Sämmtliche Vorschriften in Bezug auf die Osterfeier und die Erstgeborenen sollen in der einen Nacht verkündet worden sein, in der Israel Aegypten verlassen hat! In jener Nacht, also noch ehe es eine Stiftshütte oder einen Gottesdienst gab, soll Moses vorgeschrieben haben: „der erste Tag soll heilig sein, dass ihr zusammenkommt und auch der siebente Tag“ (2 Mos. 12, 16). In jener Nacht soll Moses schon gesagt haben: „an demselben Tage habe ich euer Heer aus Aegyptenland geführt“ (2 Mos. 12, 17), schon den Unterschied gemacht haben zwischen „dem Fremden und dem Einheimischen“ (2 Mos. 12, 19). Kann man weiter annehmen, die überaus grosse Mehrzahl der Gesetze seien während des Aufenthaltes des Volkes am Fusse des Sinai, darauf aber,

in einem Zeitraum von mehr als 37 Jahren, seien nur so viele Gesetze gegeben worden als drei Kapitel des Buches Numeri enthalten? Dagegen ist wieder die Zeit zwischen dem 6. und dem 11. Monat des 40. Jahres, die Zeit also, in der man vom Berge Hor zu den Feldern Moabs reiste und gegen Sihon, Og und Madian Krieg zu führen hatte, eine Zeit grosser legislativer Fruchtbarkeit, in der ausserdem noch eine Volkszählung stattfindet. Lässt Alles dies nicht vermuthen, die angeblich historische Veranlassung zu den Gesetzen sei eben nur Sache der literarischen Einkleidung?

Der Inhalt jener Gesetze redet aber noch viel deutlicher gegen den Mosaischen und überhaupt gegen einen einheitlichen Ursprung, wie das schon aus der folgenden Tafel hervorgeht:

- |  |  |
|--|--|
| 2 Mose 13, 13: Lösung der Erstgeburt mit einem Schaf; das Recht vorbehalten sie zu tödten. | 4 Mose 18, 15. 16: Lösung der Erstgeburt mit Geld.   |
| 2 Mose 20, 24: Jedermann hat das Recht überall einen Altar zu bauen.                       | 4 Mose 18, 1. 2; 3 Mose 17, 8. 9: das Recht zu opfern kommt nur den Priestern zu und nur an Einem Ort. |
| 2 Mose 20, 26: Keine Erlaubniss „auf Stufen zu einem Altar zu steigen.“                    | 2 Mose 27, 1: „sollst einen Altar machen drei Ellen hoch“, was Stufen voraussetzt.                     |
| 2 Mose 21, 2: „im siebenten Jahre soll der Knecht frei ledig ausgehen.“                    | 3 Mose 25, 41: „Im Halljahr soll er von dir losgehen.“   |
| 2 Mose 23, 17: „Dreimal im Jahre sollen erscheinen vor dem Herrn alle deine Männer.“       | 3 Mose 23; 4 Mose 28, 29: soll das ganze Volk erscheinen an sieben heiligen Zeiten.                    |
| 4 Mose 4, 3: „dass die Leviten thun die Werke in der Stiftshütte von dreissig Jahren an.“  | 4 Mose 8, 24: „von fünf und zwanzig Jahren an“ u. s. w.  |

Angesichts solcher Widersprüche, die sich leicht mehren liessen, liesse sich der Rede des Verfassers von dem Einen Moses, auf welchen der einheitliche Geist der Gesetzgebung zurückweise, mit demselben Rechte die Antithese entgegensetzen, dass die Widersprüche im Detail, welche sich in der Gesetzgebung Moses bemerklich machen,



unwidersprechlich die Entstehung derselben in ziemlich weit auseinander liegenden Zeiten fordern.

Wenn Dr. Kahnis von den übrigen historischen Büchern des alten Bundes behauptet, sie „geben ein in allem Wesentlichen richtiges und erschöpfendes Bild der Entwicklung des Volkes“ (S. 148), so muss er doch den Widerspruch bemerken, in den er dadurch mit seiner Anschauung von dem Pentateuch geräth. Es ist gerade das Bild, das namentlich die Bücher Samuels und der Könige, aber auch in indirekter Weise die Propheten uns von der Entwicklung des Volkes Gottes entwerfen, was die Annahme eines hohen Alters für den Pentateuch ganz besonders erschwert, so dass wir uns vor dieser Alternative befinden: entweder ist der Pentateuch sehr alt, dann aber jenes Bild höchst ungetreu, oder jenes Bild „im Wesentlichen richtig und erschöpfend“, dann aber das hohe Alter, ja überhaupt die Existenz des Pentateuchs vor dem Exil höchst unwahrscheinlich. Wunderlich, dass unser Dogmatiker gar nichts gethan, uns aus den Hörnern dieser Alternative zu befreien! Mindestens musste er von vornherein die Möglichkeit offen halten, dass ein solches Ergebniss der Kritik sich schliesslich als das richtige erweise. Wo aber diese Möglichkeit offen ist, hat er nicht das Recht den Pentateuch dogmatisch zu verwerthen, als ob diese Sammlung im Ganzen die Ursprünge des israelitischen Volkes in authentischer Weise darstellte. Ist einmal die Abfassungszeit des Pentateuch eine verhältnissmässig späte, so liegt immerhin die Vermuthung nahe, derselbe documentire weniger die Entwicklungsgeschichte der göttlichen Offenbarung als vielmehr die theologische Anschauung derjenigen, welche zu der Zusammenstellung jenes Buches beigetragen.

Zu dem Mittelpunkte der biblischen Geschichte geht der Verfasser mit der folgenden religionsphilosophischen Bemerkung über: „Sechs Linien sind es, drei von oben nach unten, drei von unten nach oben, die in die *Person des Messias* zusammen laufen. Von oben nach unten gehen die Ideen vom Engel

Jehovahs, der menschlichen Ausdruck annehmenden Offenbarungsgestalt Gottes, von der Weisheit, die, eine Personification, eine Person sucht, vom Geiste Gottes, der in eine Person seine Fülle niederlegen will. Von unten nach oben geht die *Idee* von der nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschheit, die von Einem ausgegangen sich in Einen zusammenfassen will, einen Menschensohn; innerhalb dieses Kreises der engere des Volkes Gottes, welches, der Knecht Gottes unter den Völkern, nach einer persönlichen Spitze hinstrebt, innerhalb dieses Kreises endlich die theokratischen Mittlerämter, welche ihre Einheit in dem Messias suchen. Der Einheitspunkt dieser Linien ist eine Person, in welcher Gottheit und Menschheit sich zusammenschliessen“, (S. 154). Vgl. die weitere Ausführung, S. 355 fg.

Es findet hier eine eigenthümliche Verwechslung von Begriffen statt. Wir haben zunächst sechs Ideen. Von diesen Ideen wird nun gesagt, „ihr Einheitspunkt sei eine Person, in welcher Gottheit und Menschheit sich zusammenschliessen.“ Wie kann aber eine Person Einheitspunkt von Ideen sein? Offenbar muss dieser seltsame Ausdruck dahin corrigirt werden, dass die Idee einer gottmenschlichen Persönlichkeit den Einheitspunkt jener sechs Ideen des alten Bundes bildet. Ob dieser abschliessenden Idee eine Realität entspricht, wird erst in einem späteren Theile der Dogmatik untersucht werden können. — Hier haben wir es zunächst ausschliesslich mit der rein historischen Thatsache zu thun, dass aus den sechs alttestamentlichen Ideen sich naturgemäss die kirchliche Idee des Gottmenschen entwickelt hat; eine Idee, die vorläufig, aber nicht eben glücklich, als die einer „sich zusammenschliessenden Gottheit und Menschheit“ bezeichnet wird. Ich für meinen Theil wüsste wenigstens nicht, was unter dieser Bezeichnung zu verstehen sein sollte, indem wir bei den Worten Gottheit und Menschheit an nichts anderes als an zwei allgemeine Conceptionen unseres Geistes denken

können. Uns das Nähere über diesen wichtigen Gegenstand vorbehaltend, wollen wir uns nunmehr zuerst mit der Definition des Christenthums bekannt machen, welche unser Verfasser, so wie er seinen Offenbarungsbegriff aus der Geschichte des Alten Bundes gewonnen hatte, aus der Betrachtung der evangelischen Geschichte schöpfen will; wobei er sich selbstverständlich genöthigt fand, auf die Beschaffenheit der Quellen einzugehen. Besonders in der ersten Auflage geschah dies mit einem ehrlichen Wahrheitssinn, der uns für den persönlichen Charakter des Verfassers einnehmen mochte. So schreibt er S. 416: „Nach der Principien- und Konsequenzjagd unserer Zeit scheinen der Strauss'schen Kritik gegenüber nur diejenigen im Rechte zu sein, welche, wie man sich ausgedrückt hat, ihr nicht eine Klaue lassen. Was ist aber Konsequenz ohne Wahrheit? Es wäre besser, wenn man die Schwierigkeiten, welche die Evangelien bieten, nicht immer nur von den Gegnern sich sagen liesse, sondern sie offen ausspräche und die Kunst des Nichtwissens lernte, statt jener apologetischen Alleswisserei, die doch nur für's Feuer arbeitet. Wenn man den Rumpf gesichert weiss, sollte man nicht um Klauen rechten.“ Ja es fanden sich dort sogar Ausbrüche des Unmuthes, wie S. 424: „Diese Vertheidigungen — wir nennen beispielshalber nur Ebrard's wissenschaftliche Kritik der ev. Gesch. — sind nicht selten ein wunderbares Gemisch von einer alles Wahrheitssinnes baaren, an jesuitische Wissenschaftlichkeit erinnernden Geistesbeweglichkeit im Dienste einer missverstandenen Kirchlichkeit und einer auf Wissenshochmuth ruhenden Aufklärerei, die den niederen Standpunkt der negativen Kritik von dem höhern einer positiven belächeln zu können glaubt.“ — Fortiter in re, allerdings, aber auch suaviter in modo? Jedenfalls dürften wir von der Unparteilichkeit die solche Worte eingegeben, auch die Revision manches Urtheils über Evangelienkritik erwarten, das, im Jahr 1861 vielleicht noch möglich, im Jahr 1874, wenigstens in seiner axiomatischen Form, nur Unwissenheit verrathen würde. Die Hoffnung hat sich nicht erfüllt bezüglich der Marcus-

hypothese, von welcher auch die zweite Auflage behauptet, dass sie zwar „dermalen noch die Herrschaft hat“ (S. 161) aber bald „als eine Verirrung der modernen Kritik“ werde erkannt sein (S. 163). Dagegen hat sich Kahnis für die tiefeingreifenden Differenzen zwischen der synoptischen und der johanneischen Darstellung das offene Auge bewahrt. Er glaubt an die Authentie des vierten Evangeliums, was sich, wie das Uebrige, aus dem Datum wenigstens noch der ersten Auflage seiner Dogmatik zur Noth erklären lässt. Nun er einmal daran glaubt, und zugleich zugibt, keines der synoptischen Evangelien rühre von einem Apostel her, ist es nur konsequent dass er folgenden Kanon aufstellt: „Wir haben für den Inhalt, welchen das vierte Evangelium mit den drei ersten gemein hat, einen apostolischen Bürgen, für alle geschichtlichen Differenzen zwischen den synoptischen und dem vierten Evangelium die Entscheidung, für den göttlichen Hintergrund des Lebens Jesu den auserwählten Zeugen.“ (1. Aufl. S. 422. Genau so 2. Aufl. S. 170). Es ist nur die Frage, ob der Verfasser sich der Tragweite dieses Kanons vollständig bewusst ist und bleibt, mit anderen Worten, ob er die Tiefe der Differenz ermessen hat, ob er also weiss, was von dem synoptischen Stoff in Wegfall kommt, wenn die Entscheidung überall dem vierten Evangelium anheimgestellt wird. Die Freude, die man an und für sich an der Unparteilichkeit haben würde, womit der Verfasser die Schwierigkeiten der traditionellen Vorstellung hervorhebt, wird nicht selten getrübt durch die Beobachtung, dass er die Folgerungen nur in sehr beschränktem Masse zu bemerken scheint, welche aus der Anerkennung jener Schwierigkeiten sich ergeben. Es ist leicht die orthodoxe Apologetik zu tadeln, wenn man sein Urtheil soweit eingeschläfert hat, um nicht zu spüren, dass mit dieser orthodoxen Apologetik auch die Orthodoxie selbst steht oder fällt. — Ist der Verfasser, zum Beispiel, bereit Alles zu unterschreiben, was aus seinem Kanon, „dass in allen strittigen Punkten die letzte entscheidende Norm“ bei Johannes stehe (S. 172), logisch hervorgeht? Wenn die

Worte irgend einen Sinn haben, können sie nur heissen, dass wo Synoptiker und Johannes dasselbe nicht in ähnlicher Weise erzählen, die Synoptiker Unwahrheit sagen. Nun sind die geschichtlichen Differenzen fast zahllos; sie begegnen uns Schritt für Schritt; sie beziehen sich nicht bloss auf Einzelheiten, wie das letzte Mahl, worüber Kahnis S. 166. 170 fg. richtig urtheilt, sondern auf die ganze Färbung des Bildes. So viele Differenzen, so viele Unwahrheiten auf Seite der Synoptiker; ja ihre ganze Beleuchtung des Christusbildes, ist, nach jenem Kanon, eine entschieden falsche.

Andererseits muss der Verfasser es wieder vor seinem eigenen historisch-kritischen Gewissen verantworten, wenn er an die übernatürliche Geburt glaubt, wenn er, der die Synoptiker durch seine Annahme von der Authentic des Johannes zu so wenig zuverlässigen Zeugen macht, trotzdem an die weder von Johannes noch von Paulus vertretene übernatürliche Erzeugung durch den heiligen Geist glaubt. Eines solchen Glaubens scheint aber unser Dogmatiker im Interesse seiner Christologie zu bedürfen. Jesus könnte anders nicht der Christus sein. Zwar S. 140 lesen wir: „Als Messias war Jesus Sohn Gottes und Sohn des Menschen.“ Fast wörtlich ebenso S. 358. S. 157 dagegen: „Er nennt sich den Sohn des Menschen. Dieser Name drückt nicht seine messianische Würde, auch nicht seine menschliche Erscheinung überhaupt aus, sondern bezeichnet ihn als die Blüthe der Menschheit, den neuen Adam. Der Name Sohn Gottes aber ist im Allgemeinen der Ausdruck des einzigen Gemeinschaftsverhältnisses, in welchem Jesus als Messias zu Gott steht.“ Vgl. S. 158: „Als Messias nennt er sich Sohn Gottes im Sinne einer vor der Welt bei Gott in göttlicher Herrlichkeit gewesenen, jetzt derselben entkleideten, aber zu ihm zurückkehrenden Persönlichkeit.“ Solcherlei Erklärungen bringen uns, die wir eine wissenschaftliche Genauigkeit des Ausdrucks verlangen, wobei Worte den constanten Werth von Zahlen haben, natürlich nicht viel weiter. Man kann sie nur gelten lassen, wenn man von vornherein die herkömmliche



Seichtigkeit der kirchlichen Terminologie sich gefallen lässt. Dieser übrigens mit den Aeusserungen S. 360 im Widerspruch stehende „Sohn Gottes“ verleugnet allerdings die synoptische Begriffswelt, aber auch jeden Zusammenhang mit dem alttestamentlichen und jüdischen Messias vollkommen. Er ist auch noch etwas ganz Anderes, liegt auf einer völlig verschiedenen Linie von der „Blüthe der Menschheit.“ Zur Hervorbringung einer solchen hätte es, wie es scheint, der übernatürlichen Erzeugung noch keineswegs bedurft. Und was ist „Blüthe der Menschheit“ (S. 359)? Ein Wesen das überhaupt unter Anderen auch eine „menschliche Seite“ (so 1. Aufl. S. 451) hat, ist jedenfalls kein im vollen Sinne des Wortes menschliches Wesen. Wie kann er dann aber der eigentliche Vertreter der Menschheit sein, wie die paulinische, vom Verfasser adoptirte Bezeichnung „neuer Adam“ doch verlangt? „Sohn des Menschen ist er, sofern er der Mensch ist, in welchem die Gattung der Menschheit ihre persönliche Einheit findet, der neue Adam“ (S. 347). Wie kann die Gattung überhaupt eine „persönliche Einheit finden“, und zwar in Einem, der nur eine „menschliche Seite“ hat. Und was ist die andere Seite? „Sohn Gottes heisst er im Allgemeinen als der Messias, der in einem einzigen Verhältnisse zu Gott steht, insbesondere aber als eine göttliche Persönlichkeit, auch Logos, Leben, Licht, Abbild, Abglanz genannt“ (S. 347). Aber wird hier nicht der Idee Gottes zu nahe getreten, wie vorhin den Rechten des Begriffes der Menschheit? Nein! sagt Dr. Kahnis. Denn zu unterscheiden sind „die göttliche Urpersönlichkeit, welche unveränderlich wie sie ist, die Endlichkeit nicht in sich aufnehmen kann“ (S. 362), und eine zweite göttliche Persönlichkeit, welche dies kann, nachdem sie schon vor der Welt auf geheimnissvolle Weise aus Gott hervorgegangen ist (S. 361). „Der Sohn heisst als göttliche Persönlichkeit Gott, doch nur im Prädicate: zum Beweise, dass er Gott in des Wortes zweitem Sinne ist“ (S. 348). Deutlicher noch lesen wir in der ersten Auflage S. 457 fg.: „Nur der Vater heisst Gott im Subjecte. Diese verbale Thatsache

aber hat ihren Realgrund darin, dass der Vater die göttliche Urpersönlichkeit ist, in welcher sich Person und Gottheit absolut decken.“ Bei Christus decken sie sich deshalb nicht, weil er, in seiner Präexistenz, „nur in göttlicher Gestalt war, nicht gottgleiches Sein usurpiren wollte.“ „Mit der Urpersönlichkeit des Vaters ist unablässlich die Summe seiner Eigenschaften verbunden.“ Christus dagegen „hat die göttliche Herrlichkeit nicht als sein absolut eigenes Gut; er kann sich derselben auch begeben, er kann sich entäussern.“ Kurz, „Christus ist Gott in secundärer Weise“ (S. 461).

Dagegen ist zu bemerken, dass Prädicat und Subject sich nur dann nicht verwechseln lassen, wenn das Subject etwas mehr enthält als das Prädicat. Statt „jedes Blatt ist grün“ darf man deshalb nicht sagen „jedes Grüne ist Blatt“, weil dem Blatte ausser der Eigenschaft grün noch andere Eigenschaften zukommen. Wenn man also bloss sagen darf „Jesus ist Gott“, muss Gott im Sinne von göttlich verstanden werden; und behauptet man das von Jesus schlechtlin, so muss hier das Wort göttlich gleich dem Inbegriff sämtlicher göttlicher Eigenschaften zu verstehen sein. Demnach hätte Christus sämtliche göttlichen Eigenschaften und noch einige andere, menschliche. Dennoch soll nur der Vater „die göttliche Urpersönlichkeit“, der Sohn aber „die zur Person gewordenen Selbstobjection des Vaters“ sein (S. 40 f.). Wir übergehen alle die Manipulationen, welche mit synoptischen und johanneischen, mit paulinischen und nachpaulinischen Aussprüchen vorgenommen werden, um ein solches mythologisches Gebilde, dessen orthodoxe Correctheit obendrein noch mehr als zweifelhaft ist, zu Stande zu bringen. Es wirft ein interessantes Streiflicht auf den Culturzustand unseres Jahrhunderts, dass Anno 1861—1874 dergleichen Elucubrationen sich noch als wissenschaftliche Vermittelung des Bewusstseins eines beträchtlichen Theiles der gebildeten Menschheit anmelden konnten. Die neutestamentlichen Schriften sind natürlich für diese wunderliche Gnosis nicht verantwortlich zu machen; wohl aber ist es die Methode

welche die Elemente der verschiedenen, jeweils in sich zusammenhängenden Vorstellungen der neutestamentlichen Schriftsteller zusammenzuwerfen für erlaubt hält. Welch eine traurige Wissenschaft ist die biblische Theologie, so lange sie sich abzumühen hat, Heterogenes mechanisch zu verbinden! Sie wird so zur Hinterthür, wodurch die alte Evangelienharmonistik wieder hineinschleicht. Die biblische Theologie, wenn sie anders eine Wissenschaft sein soll, kann nur rein historisch verfahren, d. h. die theologischen Anschauungen der einzelnen biblischen Autoren darstellen, ohne dabei von der Annahme irgend eines gemeinsamen Bodens, auf dem sie stehen könnten, auszugehen. Das Gemeinsame kann nur aus dem sorgfältigen Vergleich der zuerst ganz selbständig dargestellten Anschauungen hervorgehen. Somit wird die biblische Theologie eine historisch-philosophische Wissenschaft der von den biblischen Büchern vertretenen theologischen Richtungen. Dass die biblisch-theologischen Versuche von Dr. Kahnis dieser Forderung nicht entsprechen, kann man einräumen, ohne damit ihre Verdienste zu verkennen. Zu den letzteren hat man gewiss einen unverkennbaren Sinn für Objectivität zu rechnen, sowie das ehrliche Bestreben, den Resultaten der freien Wissenschaft, insofern sie in sein Bewusstsein Aufnahme finden konnten, gerecht zu werden.<sup>1)</sup>

Es kann aber nicht in der Absicht unserer Untersuchung

---

1) Dieses redliche Bemühen zeigt sich auch S. 178, wo der zweite Petrusbrief als unecht und vom Judasbrief abhängig erwiesen wird, und S. 190, wo der disjunktive Kanon bezüglich des vierten Evangeliums und der Apokalypse anerkannt, letztere wegen der Beziehung auf Nero in's Jahr 69 versetzt wird. Dagegen waren im Jahr 1861 „die Schwierigkeiten, welche die Briefe an Timotheus und Titus drücken, noch nicht vollkommen beseitigt“ (S. 512), während im Jahr 1874 die Bedenken gehoben sind (S. 182 fg.). Welche Rettungsthaten liegen denn wohl in der Mitte? Im neuen Testamente lassen sich nach S. 266 gegründete Bedenken nur gegen den zweiten Petrusbrief und die Apokalypse erheben. Gleichwohl weiss der Verfasser auch in der Kritik „den Ernst der Wahrheit“ anzuerkennen und unterscheidet sich dadurch S. 262 ausdrücklich und vorthellhaft von der Richtung Hengstenberg's.

liegen, alle Ergebnisse seiner biblischen-theologischen Forschungen zu prüfen. Es würde uns dies zuweit in das exegetische Gebiet führen. Dagegen verträgt es sich mit unseren methodologischen Zwecken um so besser, zu fragen ob der vom Verfasser verfolgte historisch-genetische Weg überhaupt zu empfehlen sei. Wenn wir nun seinen sechsten Paragraphen überblicken, so will es uns doch vorkommen, als werde uns hier zu viel und zu wenig geboten. Zuviel, indem allgemein Bekanntes und Anerkanntes mit einiger Ausführlichkeit, ohne Nutzen, wiederholt wird. Zuwenig, indem was hier das Wichtigste war nicht mit jener Gründlichkeit behandelt werden konnte, welche allein solchen Ausführungen einiges Interesse hätte verleihen können. Eine historisch-genetische lutherische Dogmatik, wie der Verfasser S. 313 sie verspricht, kann eigentlich, wiewohl das der Verfasser nicht zugeben wird (S. IV der Vorrede), bloss eine solche Dogmatik sein, in der wir die lutherischen dogmatischen Anschauungen desjenigen, der das Glaubensbewusstsein der Gemeinde wissenschaftlich vermitteln will, entstehen und werden sehen. Eine solche Dogmatik soll den Nachweis liefern, dass jene Anschauungen nichts weniger als willkürlich entstanden sind. Wie die Geschichte der lutherischen Dogmatik zu diesem Nachweis das ihrige hätte beitragen können, haben wir früher (S. 18) darzuthun versucht. In welcher Weise sollte nun die biblisch-theologische Forschung zu demselben Zwecke mitwirken? Ohne Zweifel so, dass der Verfasser uns eine vollständige Kritik der biblischen Quellen und eine erschöpfende Erklärung wenigstens sämtlicher loci classici gäbe.<sup>1)</sup> Diese umfassende Aufgabe war aber nicht zu

---

1) Was den ersten Theil dieser Forderung betrifft, so scheint dieselbe um so begründeter, als der Verfasser, und von seinem Standpunkt aus mit vollem Recht, den Fragen über Authentie der heiligen Schriften eine hohe Bedeutung beilegt. Wenn die Schrift authentische Urkunde der Heilsoffenbarung sein will, so setzt dies voraus, „dass die Schriften des alten und neuen Bundes wirklich von den Propheten und Aposteln sind, denen sie sich zuschreiben, d. h. die Authentie“ (S. 265). Selt-sam. Das Christenthum beruht auf der Annahme einer Offenbarung,

lösen, ohne dass der Verfasser eine Einleitung in das alte und neue Testament und einen Commentar zu einer überaus grossen Anzahl von Bibelstellen schrieb. Das kann er selbstverständlich nicht Alles leisten in einer Dogmatik, und deshalb sieht er sich dazu verurtheilt, uns viel zu wenig zu geben, zu wenig nämlich für den Zweck, den er damit hat erreichen wollen. Die einzelnen Proben die wir angeführt haben, scheinen als Belege dieses Urtheils zu genügen. So hat der Verfasser zeigen wollen, dass seine christologische Anschauung auf dem Boden der evangelischen Geschichte entstanden ist. Das hätten wir ihm aber gern geglaubt, auch ohne dass er uns diese Geschichte im Auszug erzählte. Das Einzige das uns interessiren konnte war, den Weg zu sehen auf dem der Verfasser zu der vollen Ueberzeugung der Glaubwürdigkeit der evangelischen Quellen gelangt ist. Nun macht er zwar Versuche uns von diesem Wege Rechenschaft zu geben, allein wie kann er erwarten, dass einige kurze Anweisungen und axiomatische Versicherungen unsere Wissbegierde in dieser Hinsicht zu befriedigen im Stande wären? Was hat er also erreicht? Was hat ihm dieser Theil seiner historisch-genetischen Entwicklung genützt? Wir haben gelernt, dass eine lutherische Dogmatik auf der Schrift fusst. Allein das wussten wir schon. Was wir nicht wussten war, wie ein Theologe unserer Zeit, der das Recht der Kritik so wie Dr. Kahnis S. 263 anerkennt, annoch die Schrift als ein einheitliches homogenes Ganze und in fast allen Theilen als eine wesentlich glaubwürdige Geschichtsquelle betrachten kann. Von diesem, was wir also nicht wussten, erfahren wir aber so gut wie nichts, und das Wenige das wir davon erfahren ist nur im Stande unsere Unfähigkeit, das erwähnte Problem zu erklären, zu steigern.

und diese wieder auf der der Authentic. Anstatt nun diesem fundamentalsten Fundament die eingehendste und erschöpfendste Untersuchung zu widmen, begnügt man sich mit gelegentlichen Erörterungen, deren Resultate auf lauter Oberflächlichkeiten hinauslaufen.



### § 5. Wesen des Christenthums.

„Erst jetzt — sagt der Verfasser, nachdem er seine Ansichten über Geschichte und Literatur der Offenbarung mitgetheilt — können wir die Summe der Heilsoffenbarung in die Momente der Religion zusammenfassen, um das Wesen des Christenthums zu bestimmen“ (S. 190). Letzteres aber „liegt nicht in dem, was das Christenthum mit anderen Religionen gemeinsam hat, also dem Gattungsbegriff desselben, sondern in dem, worin es sich von anderen Religionen unterscheidet“ (S. 323). Da nun „der Inhalt des neutestamentlichen Glaubens Gott ist, wie er sich als Vater durch den Sohn im heiligen Geist offenbart hat“, so nimmt der Verfasser keinen Anstand, die „Summe des Christenthums im Glauben an den dreieinigen Gott“ zu finden (S. 192). Sofern die Religion zweitens Gemeinschaft mit Gott war, charakterisirt sich das Christenthum als „Versöhnung des Menschen mit Gott durch Jesum Christum im heiligen Geiste“ (S. 193). „Drittens liegt in der Religion das Moment der Religionsgesellschaft. Dieses vollzog sich im alten Bunde in dem Volksthum Gottes. Der alttestamentliche Gottesstaat aber fand seine Erfüllung in der Kirche, welche die Gemeinschaft der Gläubigen im heiligen Geist unter Christo dem Haupte ist“ (S. 141, vgl. auch S. 303).

Zunächst also ist das Christenthum Glaube an den dreieinigen Gott. Denn „das Gebot Mt. 28, 19 stellt die drei göttlichen Persönlichkeiten als Inhalt und Ziel des christlichen Glaubens hin“ (S. 368). Ein Wissen von bestimmtem Inhalt ist somit unumgänglich nothwendige Bedingung der Aneignung des Wesens des Christenthums, der Heilsaneignung. Wenn ich von dem dreieinigen Gott absolut nichts weiss, kann ich ja unmöglich jenes Wesens, d. h. der Heilsgemeinschaft mit Gott theilhaft werden. Eine so unentbehrliche Bedingung darf man wohl, nach dem Sprachgebrauch des Verfassers, die „Lebenswurzel“<sup>1)</sup>

1) Besonders präcis kann ich diesen Sprachgebrauch nicht finden. Alle diese Combinationen mit Leben (Lebensgrund, Lebenswurzel,

der christlichen Religion nennen. Hieraus entsteht nun aber eine Schwierigkeit, welche Dr. Kahnis nicht gelöst hat. „Lebenswurzel“ aller Religion war der Glaube (S. 119). Lebenswurzel einer bestimmten Religion, des Christenthums, ist der Glaube an die Dreieinigkeit, also jedenfalls nicht ein „aus der Natur des Menschen mit Nothwendigkeit hervorgehender“, sondern ein positiver. Glaube aber ist „ein mit Ueberzeugung verbundenes Wissen“ (S. 106). Habe ich diesen Glauben, so habe ich auch jenes „unmittelbare Bewusstsein“, welches das Wesen der Religion ausmacht (S. 106). Fehlt mir aber zugleich jenes positive Wissen von der Dreieinigkeit, so habe ich das Wesen der christlichen Religion gewiss nicht. Ist es nicht ein bedenklicher Umstand, dass ich, wenigstens in abstracto, das Wesen der Religion vollkommen besitzen kann ohne ein Christ zu sein? Diese logisch unabweisliche Folgerung weist unseres Erachtens auf einen methodologischen Fehler hin, der bei der Bestimmung des Wesens entweder der Religion überhaupt oder der christlichen Religion be-  
gangen würde.

Nehmen wir zuerst an, der Verfasser habe das Wesen der Religion im Allgemeinen richtig bestimmt, so haben wir wohl in dieser seiner Bestimmung die Bezeichnung des Begriffes der Religion anzuerkennen. In diesem Falle verhält sich das Christenthum zur Religion überhaupt wie eine Erscheinung zu ihrem Begriff. Nun hat der Verfasser

---

Lebensgeist (u. s. w.) sind dem Verfasser sehr beliebt. Er spricht sogar einmal von dem „Lebensgrund des Todes Jesu.“ Das ist doch alles Mögliche! -- In einem Augenblicke übler Laune dürfte man wohl wünschen, alle jene vagen und so stark missbrauchten Wörter wie Leben, Wesen, Verhältnisse, Sein, Grund u. s. w. möchten ein- für allemal aus dem Sprachgebrauch der deutschen Speculation verschwinden. Sie haben auch den Nachtheil, dieser deutschen Wissenschaft einen zu localen Anstrich zu verleihen, weil andere Völker sich niemals in diese unübersetzbare Ausdrücke hineinfinden und die deutsche Sprache nicht um Wörter beneiden können, die keine feste Bedeutung haben. Dr. Kahnis ersetzt z. B. seine Lebenswurzel gelegentlich auch durch das Wort Naturwurzel, was vermuthen lässt, Leben und Natur seien ihm identische Begriffe.

uns gesagt, erst der Begriff sei „ein zur Allgemeinheit erhobenes Endliche“ (S. 114) oder „die verallgemeinerte Vorstellung, welche die Merkmale, die sie umschliesst, in eine specifische Einheit zusammenfasst“, Wesen aber sei „das dem Begriffe entsprechende Sein, in welches die specifische Bestimmung fällt“ (S. 323). Jenes positive Wissen der christlichen Religion ist demnach etwas Besonderes, Zufälliges (contingens); erst das „unmittelbare Bewusstsein“ der Religion überhaupt macht es zu etwas „Allgemeinem“ oder, dem Sprachgebrauch der ersten Auflage nach, „Nothwendigem“ (S. 155). Dies aber kann nur soviel heissen als: weil es Religion (= unmittelbares Wissen von Gott) giebt, muss es nothwendig auch eine christliche Religion (= positives oder nicht unmittelbares Wissen von Gott) geben. Hier macht sich also der Fehler bemerklich, dass aus dem Gattungsbegriff nicht bloß das Dasein, sondern das Sosein des Einzelnen gefolgert wird. Aus dem Gattungsbegriff Mensch folgt (es versteht sich dass ich mich der Psychologie des Verfassers anbequeme), dass es einen Menschen gebe, der die wesentlichen Eigenschaften des Menschen besitze, nicht aber folgt daraus mit Nothwendigkeit, dass es einen Menschen mit rothem Haar gebe. Aus diesem Grunde behaupten wir, das rothe Haar könne niemals zum Wesen des einzelnen Menschen gehören, weil diese Eigenschaft sich nicht mit Nothwendigkeit aus dem Gattungsbegriff Mensch ableiten lässt. Ist dem so, so kann auch ein positives Wissen zufällig mit der christlichen Religion verbunden, niemals aber zum Wesen dieser Religion gehören. Ist nun ein solches positives Wissen eine zufällige Erscheinung am Christenthum, wie das rothe Haar beim einzelnen Menschen, so kann es auch nicht die absolut nothwendige Bedingung des Wesens des Christenthums sein. Damit ist jede Bestimmung dieses Wesens verurtheilt, welche jenes positive Wissen als nothwendige Bedingung oder Voraussetzung nicht entbehren kann. Im Wesen des Christenthums kann nichts liegen, was nicht irgendwie bereits im Wesen der Religion vorhanden wäre.

Gehen wir nun umgekehrt von der zweiten Voraussetzung aus, von der Annahme, das Wesen des Christenthums sei richtig definirt worden, so muss der Verfasser früher einen falschen Weg eingeschlagen haben, um zu der Bestimmung des Begriffes der Religion überhaupt zu gelangen. Ein Gattungsbegriff soll gebildet werden nicht nach den niedrigeren, sondern nach den höheren in die Gattung hineinfallenden Exemplaren. Das Christenthum ist dem Verfasser die höchste Form der Religion. Das Wesen dieser Form ist ihm bekannt. Dieses Wesen ist derart, dass es ein positives Wissen von Gott als seine Lebenswurzel voraussetzt. Demnach hätte die Religion in ihrer höchsten Form ein positives Wissen zur Lebenswurzel. Dazu kommt, dass sämtliche höhere Formen der Religion positive Religionen sind, somit anerkanntermassen eine entsprechende Lebenswurzel haben. Nach dieser Beobachtung darf es befremden, dass der Verfasser in seine Begriffsbestimmung der Gattung der Religion einen Charakterzug nicht aufgenommen hat der in allen höheren Formen der Religion zum Vorschein kommt. Wenn wir also auch zugeben wollten, jenes positive Wissen habe ein unmittelbares Bewusstsein von Gott zu seiner Voraussetzung, so müsste, weil ohne ein positives Wissen keine einzige höhere Form der Religion, namentlich nicht die höchste zu Stande kommt, die Begriffsbestimmung der Gattung Religion neben der Bezeichnung der Lebenswurzel auch die der Lebensbedingung der Religion enthalten, wobei denn bemerkt werden konnte, dass die niedrigen Exemplare dieser Gattung diese Bedingung höchstens annähernd erfüllen und auch deswegen als niedrigere bezeichnet werden.

Der Verfasser, bei dem sich überhaupt unvermittelte und unzusammenhängende liberale Anwandlungen bemerklich machen, hat sich auch hier, wie es scheint, von einer liberalen, dem Dogma feindlichen oder sich vor demselben fürchtenden Zeitströmung verführen lassen. Denn lediglich auf Rechnung der letzteren wird es zu schreiben sein, wenn er, im Widerspruche mit seiner Begriffsbestimmung

des Christenthums, derzufolge dem letzteren jeder Charakter der Unmittelbarkeit oder Ursprünglichkeit abgehen müsste, die Religion selbst gern als eine „Thatsache des Lebens“ (S. 98. 105) beschreibt, die „nur aus einem unmittelbaren Bewusstsein erklärt werden“ könne, welches das Wissen nur als Element in sich trägt, gleichwie auch das Wollen und das Fühlen (S. 106). Dass derlei Phrasen ihm und so Vielen mit ihm fortwährend gefallen können, ist die Folge eines merkwürdigen Gesetzes des menschlichen Geistes. Diesem Gesetze gemäss sind alle diejenigen Eindrücke vorübergehend in unserem Bewusstsein, welche schliesslich einen Gesamteindruck hervorrufen. So wie es ein physiologisch anerkanntes und jedesmal leicht zu constatirendes Factum ist, dass wir in der Regel nur dasjenige wahrnehmen was uns interessirt, dass wir mit anderen Worten auf unsere Sinnesempfindungen nur so weit leicht und bestimmt achten, als wir sie für die Erkenntniss äusserer Objecte verwerthen können, dass wir dagegen von allen denjenigen Theilen der Sinnesempfindungen zu abstrahiren gewöhnt sind, welche keine Bedeutung für die äusseren Objecte haben, ebenso behält auch unser Gedächtniss in der Regel nur das was irgend ein Interesse für uns hat. Wenn wir nun Eindrücke nicht um ihrer selbst willen, sondern im Hinblick auf etwas Anderes in uns aufnehmen, so haben, sobald dieser Zweck erreicht worden ist, jene Eindrücke jedes Interesse für uns verloren. Wir vergessen sie somit und oft so vollständig, dass wir uns einbilden, wir hätten jene Eindrücke niemals gehabt, wir seien jener Stufen niemals bedürftig gewesen, mit andern Worten der Gesamteindruck sei unmittelbar in uns hervorgerufen worden.

Ein gutes Beispiel, wie auch zugleich einen Beleg hiefür bildet das Studium eines Buches. Wenn sie den Gedankengang des Verfassers in sich aufgenommen haben, so werden die Meisten voraussetzen, diese Aufnahme habe in unmittelbarer Weise statt gehabt. Jene ungeheure Menge von Eindrücken und darauf reagirenden Willens-äusserungen aber, welche dazu gedient haben, unseren Geist



in den Stand zu setzen, sich von dem Inhalte des Werkes eine zusammenhängende Vorstellung zu machen, ist jeglichen Interesses baar, so bald wir diese Vorstellung gewonnen haben; nachher wissen wir nicht einmal mehr, dass jene tausend und abertausend Eindrücke, jeder auf einen bestimmten Augenblick, unser Bewusstsein modifizirt hatten. Ja selbst indem wir dies jetzt beispielshalber behaupten, macht sich in solcher Behauptung ein Schluss unserer Vernunft, welche uns sagt, dass dem so sein muss, viel eher geltend, als die Reproduction irgend einer bestimmten Erinnerung. Wir glauben, wir nehmen an, wir schliessen, dass wir haben buchstabiren, die Buchstaben zu Worten, die Worte zu Sätzen, die Sätze zu Paragraphen, die Paragraphen zu einem Ganzen zusammensetzen, die Seiten umschlagen müssen, um uns mit dem Inhalte des Buches, und mittelst dieses mit dem Gedankengang oder der Wissenschaft des Verfassers bekannt zu machen. Wenn wir bloss unsere Empfindung zu Rathe ziehen wollten, würden wir an der Unmittelbarkeit dieses Bekanntwerdens gar nicht zweifeln.

Ebensowenig — ein zweites Beispiel — zweifeln wir, bis wir eines Besseren belehrt worden sind, an der Unmittelbarkeit unserer Wahrnehmung, namentlich bezüglich der Entfernung eines Gegenstandes. Erst nachdem wir die schwierigen Gesetze des perspectivischen Sehens kennen gelernt, haben wir eine Ahnung von der unzähligen Male wiederholten Uebung, welche die Wahrnehmung von Entfernungen voraussetzt. Cheselden operirte einen dreizehnjährigen Knaben, welcher mit sehr stark getrübbten Krystallinsen, mit dem sogenannten grauen Staar, geboren war. Der Chirurg berichtet nun Folgendes über die Fähigkeit des Knaben, Formen zu unterscheiden. Anfangs nachdem er sein Gesicht bekommen hatte, wusste er so wenig über Entfernungen zu urtheilen, dass er sich vielmehr einbildete, alle Sachen, die er sähe, berührten seine Augen wie das, was er fühlte, seine Haut. Er machte sich keinen Begriff von der Gestalt irgend eines Dings, unterschied auch kein Ding von dem andern, so verschieden

diese Dinge auch an Gestalt und Grösse waren; wenn man ihm aber sagte, was das für Dinge gewesen seien, die er zuvor durch's Gefühl erkannt hatte, so betrachtete er sie sehr aufmerksam, um sie wieder zu kennen; weil er aber auf einmal soviel zu lernen hatte, vergass er immer wieder viel davon; er lernte, wie er sagte, in einem Tage tausend Dinge kennen und vergass sie wieder. Zum Beispiel hatte er oft vergessen, welches die Katze und welches der Hund war, und schämte sich darum weiter zu fragen; er fing also die Katze, die er durch das Gefühl kannte, betrachtete sie sehr genau, setzte sie nieder und sagte: „So, nun werde ich dich ein ander Mal kennen.“ Man glaubte, er würde bald verstehen lernen, was Gemälde vorstellten; es zeigte sich aber das Gegentheil. Denn zwei Monate, nachdem ihm der Staar gestochen war, machte er plötzlich die Entdeckung, dass sie Körper mit Erhöhungen und Vertiefungen darstellten; bis dahin hatte er sie nur für bunt-scheckige Flächen angesehen. Dabei aber erstaunte er nicht wenig, dass sich die Gemälde nicht so anfühlen liessen, wie die Dinge, welche sie vorstellten, und dass die Theile, welche vermöge der Vertheilung von Licht und Schatten den Eindruck des Runden und Unebenen machten, doch zugleich flach wie die übrigen anzufühlen waren. Er fragte, welcher von seinen Sinnen ihn betröge, das Gefühl oder das Gesicht. Anfangs konnte er wenig Licht vertragen, und hielt Alles, was er sah, für ungemein gross. Als ihm der Staar an dem andern Auge gestochen ward, kamen ihm, wie er sagte, die Sachen mit diesem Auge grösser vor, doch nicht so gross, als sie ihm anfangs mit dem ersten Auge erschienen waren. Wenn er denselben Gegenstand mit beiden Augen ansah, so kam er ihm noch einmal so gross vor, als mit dem zuerst erhaltenen allein.

Dieses belehrende Citat entlehne ich dem Werke über die physiologische Optik von Helmholtz. Derselbe Gelehrte hat wiederholt darauf aufmerksam gemacht, wie die einfachste, anscheinend unmittelbarste, sinnliche Wahrnehmung nicht ohne eine ziemlich verwickelte Combination zu Stande kommt. Untersuchen wir zum Beispiel wie die

Vorstellung eines Tisches sich in uns gebildet hat. Ein directes Bild einer nach drei Dimensionen ausgedehnten Raumgrösse können die Augen oder die Tastnerven der Hand uns nicht geben, da wir einen Gegenstand immer nur von einer bestimmten Seite betrachten oder an einem gewissen Punkt berühren können. Die Vorstellung eines räumlich ausgedehnten Körpers, respective eines Tisches, schliesst deshalb eine Masse von einzelnen Beobachtungen ein. Es liegt darin einbegriffen die ganze Reihe von Bildern, welche dieser Tisch uns gewähren würde, wenn ich ihn von verschiedenen Seiten, und aus verschiedenen Entfernungen betrachten würde, ferner die ganze Reihe von Tasteindrücken, welche ich erhalten würde, wenn ich meine Hände nach einander an die verschiedenen Stellen seiner Oberfläche legen würde. Eine solche Vorstellung von einem einzelnen individuellen Körper, weit entfernt eine direkte, eine unmittelbare zu sein, ist also in der That schon ein Complex, ja ein Begriff,<sup>1)</sup> welcher eine unendliche Zahl von einzelnen in der Zeit aufeinanderfolgenden Anschauungen unter sich begreift, die alle aus ihm abgeleitet werden können. Es ist wesentlich das geistige Vermögen der Erinnerung, das uns jene verschiedenen und in der Zeit thatsächlich aufeinanderfolgenden Anschauungen oder vielmehr Empfindungen festhalten lässt; denn die sinnliche Wahrnehmung kann uns in einem bestimmten Moment immer nur eine einzige Anschauung oder Empfindung verschaffen. Allein die Erinnerung an die einzelnen Empfindungen verlieren wir gleich wieder, sobald wir dieselben in ein Gesamtbild vereinigt haben. Sie haben dann weiter keinen Werth mehr für uns.

Solche Betrachtungen, welche der dogmatischen Wissenschaft sehr noth thun dürften, sind recht dazu geeignet,

---

1) Es zeigt sich hier wie unbegründet die herkömmliche, auch von Dr. Kahnis vertretene Unterscheidung ist zwischen Erscheinungswelt und Begriff. Jede Vorstellung einer sinnlich wahrgenommenen Erscheinung beruht wesentlich auf einem Begriff. Mit dem Begriffe „Menschheit“ steht es in dieser Beziehung gerade so wie mit dem Begriffe „Tisch.“

uns die Thatsache zu erklären, dass wir auf dem Gebiete der Religion so leicht das Vermittelte als etwas Unmittelbares ansehen. In Wirklichkeit ist das Christenthum, das wir in uns aufnehmen, ein durch reichhaltiges Wissen in uns vermitteltes. Hunderterlei Dinge haben wir lernen müssen, ehe wir der vom Christenthum gebotenen Heilsgemeinschaft theilhaft werden konnten. Das „Bewusstsein“ (oder wie man es nennen will) dieser Heilsgemeinschaft ist demnach implicite allerdings auch ein bedeutendes Wissen. Ich muss wissen, dass Jesus gelebt, was er gelehrt und gewollt hat; ja wenn wir die Definition von Dr. Kahnis beibehalten wollen, muss ich wissen, was der Ausdruck „heiliger Geist“ und überhaupt was „Dreieinigkeit“ heisst. Ohne ein gewisses Mass von historischen, kritischen, dogmatischen Studien sind diese Kenntnisse nicht zu erlangen. Wie thöricht ist es dann aber, alles dies zu vergessen und von einem innersten Wesen der Religion und des Christenthums zu reden, das einfach eine „Thatsache des Lebens“ wäre! Solange das Christenthum als eine positive Religion aufgefasst wird, kann selbstverständlich keine Definition seines Wesens zulässig sein, welche diesem seinem positiven Charakter keine Rechnung trägt und nur auf dem Vergessen aller jener einzelnen Factoren beruht, aus denen das Bewusstsein der Heilsgemeinschaft in Christo zusammengesetzt ist. Wenn wir aber unsererseits die Methode angeben sollten, nach der das „Wesen des Christenthums“ zu bestimmen wäre, so dürften folgende Punkte Berücksichtigung verdienen.

1. Eine Alle befriedigende Bestimmung dieses Wesens hat bisher noch Niemand geben können, was vermuthen lässt, man habe noch keinen objectiven Massstab angelegt.

2. Das Subjective des wirklich angelegten Massstabes war dadurch bedingt, dass Jedermann was ihm das Wesentliche im Christenthum war als das Wesen dieser Religion bezeichnete.

3. Man vergass, dass wenn das Christenthum anerkanntermassen seine Geschichte hat, auch sein „Wesen“

eine Geschichte haben konnte, und dass die Voraussetzung, jenes Wesen müsse ein von den geschichtlichen Umgestaltungen des Christenthums unabhängiges sein, schon a priori etwas und eben das Wichtigste über dieses Wesen aussagte.

4. Der Streit über die Frage, ob das Wesen des Christenthums zu suchen sei in dem dieser Religion mit allen Religionen Gemeinsamen oder vielmehr in dem was es von allen andern Religionen unterscheidet, ist ein durchaus unfruchtbarer, weil das Wesen einer Sache nur das sein kann womit sie steht oder fällt, dieses aber selbstverständlich eben sowohl in dem Begriff der Gattung, zu der sie gehört, als in ihrer Eigenthümlichkeit liegen muss.

5. Die Bestimmung des Wesens des Christenthums ist Sache der Apologetik. So wie nun diese Wissenschaft niemals in abstracto, sondern immer in innigem Verhältniss zu den das Christenthum bekämpfenden Richtungen ihre Regel der Vertheidigung aufstellt, wird sie das zu Vertheidigende, d. h. das Wesen des Christenthums auch niemals ausser Zusammenhang mit jenen Richtungen bestimmen können.

6. In jeder gegebenen Periode der Geschichte wird demnach das Wesen oder Wesentliche im Christenthum dasjenige sein, was man gegenüber jenen Richtungen nicht preisgeben kann, ohne dass sie das Recht haben, sich als Sieger zu betrachten.

7. Die Kahnis'sche Definition zeigt sich deshalb als eine unpraktische; denn sollte in unserer Zeit eine trinitarisch gefärbte Definition des Wesens des Christenthums dasjenige bezeichnen womit das Christenthum steht oder fällt, so wäre das Christenthum von vornherein als schon gefallen anzusehen, zumal keine zwei Dogmatiker in der Formulirung des trinitarischen Glaubens übereinstimmen.<sup>1)</sup>

---

1) Ich erinnere hier an Dr. Kahnis' eigene Worte im Vorwort zum dritten Bande der ersten Auflage: „Wie aber der ein schlechter Kommandant ist, welcher bei Vertheidigung seiner Festung seine ganze Kraft auf Punkte concentrirt, die nicht zu halten sind, so ist



8. Bei dem völligen Mangel einer infallibelen Autorität innerhalb der evangelischen Kirche sind vom wissenschaftlichen Standpunkte aus nur diejenigen Richtungen als anti-christlich zu bezeichnen, welche sich selbst zu diesem Charakter bekennen.

## II. Das System.

### § 1. Aus der Theologie.

Das System zerfällt in drei „der Vater“, „der Sohn“ und „der heilige Geist“ überschriebene Theile, deren erster von Gottes Wesen und Eigenschaften, von der Dreieinigkeit, der Schöpfung und Vorsehung und — von der Sünde handelt.

Aus dieser Inhaltsangabe geht schon hervor, dass Dr. Kahnis zu denjenigen gehört, welche eine Erkenntniss des Uebersinnlichen für möglich halten. Er fängt auch (I. S. 317) damit an, die Quellen, aus denen wir diese Erkenntniss schöpfen können, zu verzeichnen. Sie sind drei an der Zahl: religiöses Bewusstsein, Vernunft, Offenbarung. Statt hier auf die psychologische Frage nach den Grenzen unseres Erkenntnissvermögens einzugehen, wollen wir uns wieder vollständig auf den Standpunkt des Verfassers versetzen, die Realität seiner drei Quellen zugeben, nur prüfen ob dasjenige was er für Erkenntniss Gottes ausgiebt, diesen Namen in der That beanspruchen kann. Für viele Geister dürfte eine derartige Erörterung des concreten Falles erspriesslicher sein als formale Untersuchungen a priori über die Natur unseres Erkennens. Gibt es eine Wissenschaft des Uebersinnlichen, so muss sie selbstverständlich den wesentlichsten Forderungen genügen, welche wir an Wissenschaft überhaupt zu stellen gewohnt sind.

Sammeln wir also zuerst was Dr. Kahnis uns von

---

der Theologie, welcher den Beweis des Christenthums in Punkte setzt, die jeden Augenblick fallen können, kein Apologet von Beruf.“

Gott versichern kann. Aus seinen drei Quellen schöpft er das Resultat, Gott sei absolute Persönlichkeit oder unendlicher Geist (S. 322). Die Eigenschaften Gottes entwickelt er analytisch aus dem Begriffe des unendlichen Geistes. Sie zerlegen sich in Eigenschaften der Selbstbeziehung und in die der Weltbeziehung. Die ersteren sind Eigenschaften der Unendlichkeit (negative: Einheit, Unermesslichkeit, Ewigkeit,<sup>1)</sup> Unveränderlichkeit; positive: Asceticität, Allgenugsamkeit) und in Eigenschaften der Geistigkeit Gottes (negative: Immaterialität und Leidenschaftlosigkeit; positive: Wahrheit, Heiligkeit, Seligkeit). Die letzteren, die der Weltbeziehung, sind allgemeine (der Welterhabene, der Allgegenwärtige), besondere (der Allweise und Allwissende, der Allmächtige und Gerechte, der Liebende).“

Wir wollen alles dieses nun als Lehre hinnehmen. Dieselbe besagt zunächst, dass Gott Eigenschaften hat.

Wenn diese Lehre mich nun belehren soll, muss sie sich entweder einer wissenschaftlich bereits anerkannten, oder einer neuen, dann aber genau bestimmten, Terminologie bedienen. In welchem Sinne nimmt der Verfasser nun das Wort „Eigenschaft?“ Offenbar nicht in dem Sinne, der auf dem nicht theologischen Gebiete des menschlichen

---

1) Von diesen drei Eigenschaften sagt Dr. Kahnis S. 332, sie seien negativ, weil eine Negation der Vielheit, des Raumes und der Zeit. Wir machen hier von neuem aufmerksam auf den Widerspruch der daraus entsteht mit der kantischen Psychologie, zu der der Verfasser sich S. 115 bekannt hat. Gott wird hier gedacht als nicht im Raume und nicht in der Zeit; eine höchst wichtige Einschränkung der unbedingten Nothwendigkeit jener Kategorien. Als eine dritte Einschränkung haben wir schon die Aseitic Gottes bezeichnen müssen. Was für einen Sinn hat es noch, von dem Geiste immanenten Denkbegriffen oder Kategorien zu reden, wenn der Geist, um sich das höchste Wesen und den Grund alles Uebrigen denken zu können, sich sofort von jener Nothwendigkeit lossagen muss und kann? Wer mit jenen Kategorien Ernst macht, muss selbstverständlich mit Kant auf alle Erkenntniss des Uebersinnlichen, des über Raum und Zeit Hinausgehenden verzichten. Es ist eine neue Erfindung, die Ontologie auf die psychologischen Prämissen desjenigen gründen zu wollen, der aller Ontologie von vornherein den Boden untergraben hat.

Wissens bereits zur allgemeinen Geltung gekommen, d. h. nicht im Sinne von Wirkung. Man hat nämlich für das Wort Eigenschaft aus dem Grunde keine andere Bedeutung auffinden können, weil, auf dem Standpunkt unserer heutigen Physio- und Psychologie, die Eigenschaft eines Gegenstandes sich gar nicht mehr anders als mit Beziehung auf andere Gegenstände denken lässt. So bezeichnet die Eigenschaft der Farbe eine Wirkung, welche die äusseren Enden unseres Sehnerven empfinden, die Solidität eine Wirkung welche auf unsere Tastnerven, Süssigkeit u. s. w., eine Wirkung welche auf die Nerven unserer Zunge ausgeübt werden. Auf geistigem Gebiete ist dem nicht anders. Güte u. s. w. bezeichnet einen Eindruck den Jemand von einer andern Person erhält; Klarheit u. s. w., einen Eindruck durch den meinem Geist das Verständniss ermöglicht oder erleichtert wird. Wenn man nun auch Eigenschaft in abstracto definiren wollte, könnte Eigenschaft doch niemals etwas Anderes heissen, als die Fähigkeit eine Wirkung hervorzubringen. Die Richtigkeit dieser Definition geht schon daraus hervor, dass, wenn es auch eine objective Erkenntniss der Dinge gibt, wir sie doch niemals anders erkennen als so, wie sie sich uns offenbaren, d. h. auf unseren Geist einwirken. Ebenso beruht die Erkenntniss Gottes im günstigsten Falle auf der Offenbarung, die Gott, vermittelt unseres Bewusstseins, der Vernunft und der Schrift, unserem Geiste zukommen lässt.<sup>1)</sup>

Es ist klar, wie gesagt, dass der Verfasser das Wort

---

1) Man darf nämlich die Frage nach der Möglichkeit objectiver Erkenntniss nicht mit der nach dem Wege, auf dem wir überhaupt zur, wie immer auch näher zu bezeichnenden, Erkenntniss gelangen, identificiren. Die letztere Frage muss als entgültig entschieden betrachtet werden. Lediglich durch auf unseren Geist ausgeübte Wirkungen und daraus gezogene Folgerungen erkennen wir dasjenige, bezüglich dessen man dann weiter fragen kann, ob es unserem Geist nur so erscheint, oder aber objective Wirklichkeit ist. Ein rein intuitives Erkennen darf Niemand mehr in Schutz nehmen, und auch Kahnis, der die Eigenschaften Gottes aus dem schriftgemässen Begriffe Gottes ableiten will (S. 326), kann sich selbstverständlich auf ein solches nimmermehr berufen.

Eigenschaft nicht in diesem jetzt in der Wissenschaft gebräuchlichen Sinne nimmt. Wie könnte er sonst von negativen Eigenschaften reden? Wie Einheit, Unermesslichkeit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit als Eigenschaften bezeichnen? Ja, sogar der Aseitität und Allgenugsamkeit diesen Namen beilegen? Welche Wirkungen könnten je von Gott ausgehen, die ich mich genöthigt sähe durch die Worte „Wahrheit“ und „Leidenschaftslosigkeit“ zu verdolmetschen? Dieselbe Frage kann man wiederholen bezüglich der „Seligkeit“ oder „des göttlichen Vorherwissens.“

Eigenschaften heissen bei ihm deshalb abstracte Beschaffenheiten. Ich nenne sie abstract, weil sie unabhängig von jeglicher Wirkung auf einen Gegenstand gedacht werden müssen. Die Kahnis'sche Lehre von Gott hätte diese Bedeutung des Wortes Eigenschaft wissenschaftlich rechtfertigen müssen, anstatt es als ein in diesem Sinne selbstverständliches zu gebrauchen. Denn vielen Denkern ist es heutzutage in diesem Sinne vielmehr etwas vollkommen Unverständliches und Nichtssagendes.

Die hier vorgetragene Lehre von Gott enthält zweitens, dass „Gottes Eigenschaften sich naturgemäss zerlegen in die der Selbst-, und in die der Weltbeziehung“ (S. 317. 327). Soll diese Lehre uns wirklich belehren, so muss sie abermals mit unzweideutigen Begriffen arbeiten. Ist der Begriff Welt bereits ein solcher?<sup>1)</sup> Gott, sagt man uns,

---

1) Dr. Kahnis gibt die folgende Definition (S. 409) „das Product der Schöpfung ist die Welt, die organische Gesamtheit alles kreatürlichen Seins.“ Vom Standpunkte des Verfassers aus scheint mir dies ungenau. Denn, wäre sie richtig, so gehörte auch der Himmel und die Engel zur Welt. Wo lehrt dies die Schrift? Er schreibt weiter: „Die Welt zerfällt in Natur und Geist. Die Natur ist das Reich des unpersönlichen, der Geist das Reich des persönlichen Daseins . . . Die Natur . . . strebt nach dem Menschen, in welchem das Leben zum Selbstbewusstsein kommt . . . Die Welt des Geistes zerfällt in das Reich der Menschen und der Engel“ (S. 409). Wir müssen hier, wie man sieht, mit einigen poetischen Ausdrücken fürlieb nehmen. Wie dem Reiche des unpersönlichen Daseins ein Streben und noch dazu ein Streben nach Selbstbewusstsein beigelegt werden kann, wird nicht erklärt. Man sollte glauben, jedes Streben setze bereits einen

ist „der unendliche Geist, der Eigenschaften der Weltbeziehung“ hat. Welt scheint hier deshalb soviel als Materie zu heissen. Denn, wenn in der „Welt“ auch Geist enthalten wäre, so wüsste ich nicht was unter einer Beziehung vom unendlichen Geist zu Geist zu verstehen. Dieser letztere Geist müsste jedenfalls ein endlicher sein. Begriffsmässig hebt aber der unendliche Geist den endlichen Geist auf. Oder wenn nicht, so hätte Kahnis wenigstens die Möglichkeit einer Beziehung zwischen unendlichem und endlichem Geist darthun sollen. Allein, wenn wir auch Welt im Sinne von (belebter) Materie verstehen, so bleibt der Ausdruck „Weltbeziehung“ ebenso räthselhaft. Denn was ist Materie? Dr. Kahnis scheint es zu wissen, weil er einige Augenblicke später von der „Immaterialität Gottes“ redet, und der negative Begriff natürlich den positiven voraussetzt. Er hat es uns aber nicht gesagt. Wie doch die Extreme sich oft berühren. Dem Professor der lutherischen Theologie auf seinem supranaturalistischen Standpunkt ist der Begriff Materie ebenso geläufig wie dem Dr. Büchner auf seinem materialistischen; daher dieser in seinem Werke über „Kraft und Stoff“ es nicht einmal für nöthig gehalten hat, uns zu sagen was er sich unter Stoff wohl denken mag. Dass weder Supranaturalisten noch Materialisten eine Definition von Stoff als Stoff, folglich niemals eine andere haben geben können, als eine solche, in der immer schon Geist mitenthalten war, das verdenken wir ihnen um so weniger, als nach unserm eignen Dafürhalten Stoff nichts anderes heissen kann, als das von unserem Denken postulierte oder wenigstens hinzuge dachte Substrat zu einem gewissen Inhalt unserer Empfindungen.

Wir heben alles dieses hervor, nicht um in abstracto das gute Recht des dogmatischen Standpunktes streitig

ziemlich hohen Grad von Selbstbewusstsein voraus. Ebenso wenig sagt man uns, weshalb die strebende Natur sich mit dem Menschen begnügt, und nicht bis zu den Engeln hinauf will, die, nach der Definition, doch auch zur Welt gehören.



zu machen — die unbedingte Verneinung aller objectiven Gotteserkenntniss könnte auch leicht in ein Dogma umschlagen,<sup>1)</sup> — sondern um zu zeigen, dass die dogmatische Wissenschaft, wenn sie ihre Existenz behaupten soll, sich „an Haupt und Gliedern“ erneuern soll. Sie muss nämlich zu der Einsicht gelangen, dass sie nicht mehr in hergebrachter Weise mit gewissen Begriffen operiren kann, als ob diese auch heutzutage noch immer die breite, gemeinsame Grundlage bildeten, auf der alle Denker weiter zu arbeiten haben. Indem die Dogmatik mit allen diesen herkömmlichen, jetzt aber inhaltslosen Begriffen zu operiren fortfährt, redet sie eine Sprache, welche das nicht theologisch geschulte, wissenschaftliche Zeitbewusstsein nicht einmal mehr versteht. Dieses Zeitbewusstsein braucht sich der Dogmatik nicht einmal mehr zu widersetzen; es antwortet derselben einfach: Welt, Stoff, Geist, negative Eigenschaften, Weltbeziehung, Aseitas, Wesensbestimmungen in denen Eigenschaften gegeben seien? . . . schreibe erst ein Wörterbuch, in dem wir die Bedeutung dieser Worte nachschlagen können!

Man scheint in gewissen Kreisen den geistigen Umschwung kaum zu ahnen, der in unserer Zeit stattgefunden hat, und noch immer von der Ansicht auszugehen, der christlich-dogmatischen Wissenschaft stehe der Unglaube als ein festes und fertiges Wissen gegenüber. Dieses Wissen heisst dann Materialismus, Rationalismus, Deismus, Pantheismus, Panentheismus, Skepticismus u. s. w. Aber jene guten Zeiten, da Dogmatik mit Dogmatik —

1) Man sollte sich es wohl sagen, dass die unbedingte Leugnung aller Gotteserkenntniss die Existenzfrage der Religion unmittelbar präjudicirt. Viele scheinen dies nicht zugeben zu wollen, und behaupten, nachdem sie alle Erkenntniss Gottes verneint, wir könnten „unseres Verhältnisses zu dem Urgrund unseres Daseins“ sehr wohl bewusst bleiben, und dieses Bewusstsein sei eben Religion. Ueber meine Begriffe geht es aber hinaus, wie man zugleich von jenem Urgrund (= Gott) nichts und auch wieder soviel wissen kann, um ihn als Urgrund zu erkennen und die Möglichkeit einer Beziehung auf ihn anzunehmen.

denn alle jene antikirchlichen Richtungen waren dogmatisch — den Streit auszukämpfen hatte, sind vorüber, und jetzt befindet sich die christliche Dogmatik mit allen ihren schönen, einer nunmehr unwiderruflich verschwundenen Philosophie entnommenen Vernunftgründen und Vernunftbeweisen gegenüber einem wissenschaftlichen Zeitbewusstsein, welches zwar keineswegs die Unwahrheit desjenigen behauptet, was die Dogmatik als Wahrheit verkündet, sondern lediglich hinter fast alle Begriffe, welche der christlichen Dogmatik bisher so geläufig waren, ein Fragezeichen hinsetzt. Das wissenschaftliche Bewusstsein unserer Zeit — ich denke an seine besten und besonnensten Vertreter — ist vor Allem ein Bewusstsein des Nicht-Wissens hinsichtlich fast sämtlicher herkömmlichen Grundbegriffe. Es soll dieses Zeitbewusstsein damit durchaus nicht als ein skeptisches bezeichnet sein. Der Skepticismus ist ebenfalls Dogmatismus und als solcher der wahren wissenschaftlichen Richtung fremd, welche, ohne die Zuverlässigkeit unseres Erkenntnissvermögens überhaupt leugnen zu wollen, sich bloss immermehr zu der Ansicht neigt, dass dieses Vermögen ausserhalb des empirischen Gebietes, bisher noch ausserordentlich wenig geleistet hat, was den Eindruck, in der That Wissenschaft zu sein, auf uns machen könne.

So ist denn die Kahnis'sche Lehre von Gott keine Lehre, weil sie in theils unverständliche, theils zweideutige Ausdrücke gehüllt ist. Wenn sie unter Anderem ponirt: Gott ist der unendliche, mit negativen Eigenschaften, mit Eigenschaften der Weltbeziehung, mit Immaterialität begabte Geist, so haben wir nichts gelernt, weil fast alle Worte in diesem Prädicate eben nur Worte sind, mit denen sich keine klare, dem Sinne nach unerschütterlich feststehende Begriffe verbinden liessen.

Im Verlaufe der Kahnis'schen Untersuchung über das Wesen Gottes würde natürlich dieselbe Bemerkung immer wieder ihre Anwendung finden. „Gott, heisst es, ist der Allgegenwärtige, weil er Alles mit seiner Substanz durchdringt (S. 318). Was ist eine „Substanz?“ Was „eine

Substanz Gottes?“ Was heisst es „Etwas mit seiner Substanz durchdringen?“ Anstatt nun aber solche Fragen immer zu wiederholen, wollen wir aus dem Nachfolgenden noch ein Paar einzelne Punkte herausgreifen, um das methodologische Verfahren dieser Dogmatik daran zu prüfen. Zuerst die Auffassung der göttlichen Präscienz.

Von dieser lesen wir: „Das göttliche Vorherwissen schliesst die Freiheit des Menschen nicht aus“ (S. 318). Der Commentar dazu lautet: „Das Vorherwissen scheint das unabänderliche Schicksal der Welt zu sein. Soll sich Gott nicht geirrt haben, so muss Alles so werden, wie er es zuvorgesehen hat. Allein dies ist ein Trugschluss der Fatalisten. Das göttliche Vorherwissen bedingt nicht das was geschieht, sondern umgekehrt das was geschieht bedingt das göttliche Vorherwissen. . . . Zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmen ist ein Unterschied“ (S. 343). „Und so rechtfertigt sich denn der wissenschaftlichen Betrachtung die schriftgemässe Lehre, dass Gott Alles zuvorgewusst hat was geschehen werde, was aber durch ihn geschehen werde, zuvorverordnet“ (S. 344).

Die Lehre eines die menschliche Freiheit nicht ausschliessenden Vorherwissens Gottes wird also hier ausdrücklich als eine wissenschaftlich wohlbegründete vorge tragen. Dennoch gehört nicht viel Denkkraft dazu, den inneren Widerspruch den sie enthält, und damit ihre Inhaltslosigkeit aufzudecken. Auf dieses Sachliche kommen wir gleich zurück. Merken wir uns zuerst wie der Verfasser diese Lehre vertheidigt. Er führt im Grunde nur ein einziges Argument an: „das göttliche Vorherwissen bedingt nicht das was geschieht sondern umgekehrt, u. s. w.“ Dies ist offenbar ein Umgehen der eigentlichen Frage. Denn es handelt sich nicht darum, ob das Vorherwissen Gottes der Grund unserer Handlungen ist, m. a. W., ob wir eine Handlung verrichten müssen, weil Gott vorher weiss, dass wir sie verrichten werden, sondern einfach darum, entweder ob dasjenige, von dem Gott mit Bestimmtheit weiss, dass es kommen wird, noch contingent genannt werden könne, oder, wenn es dennoch an und für sich

contingent bleibt, ob man sagen könne. Gott kenne die Handlungen so wie sie sind, nämlich als contingent. Von einer contingenten Handlung kann man nicht behaupten, dass sie kommen muss. Gott weiss aber von unserer Handlung, dass sie kommen muss. Demnach hätte unsere Handlung für Gott einen anderen Charakter als derjenige ist, der ihr wirklich zukommt. Gott sähe sie also unter einem falschen Lichte.

Will man nicht zugeben, dass für Gott unsere Handlung kommen müsse, dass sie nothwendig sei, so kann niemals von irgend einer Vorherbestimmung Gottes die Rede sein. Gott — der Verfasser hat es anerkannt — verordnet zuvor was Gott selbst thun wird. Nun steht aber oft was Gott thun wird in Zusammenhang mit demjenigen, was wir thun. So oft dies der Fall ist, setzt selbstverständlich die göttliche Handlung unsere Handlung voraus. Wenigstens kann man sich dieses Argumentes einem Verfasser gegenüber bedienen, der wie Dr. Kahnis schreibt (S. 344): „Es bliebe übrig zu sagen, dass Gott im Grossen und Ganzen den Gang der Menschheit geordnet, was aber im Einzelnen geschehe, der Freiheit überlassen habe. Allein was Gott im Ganzen thut, ist bedingt durch das, was der Mensch im Einzelnen thut.“ Ist die göttliche Handlung einmal vorherbestimmt, mithin nothwendig, so muss auch ihre Voraussetzung, d. h. die menschliche, eine nothwendige sein. Für Gott kann die letztere deshalb nicht ausbleiben. Eine freie Handlung ist dagegen eine solche, die auch ausbleiben kann. Angenommen also, der Verfasser habe die menschliche Freiheit gerettet, so hat er das Vorherwissen Gottes zu einem unrichtigen, der Wirklichkeit nicht entsprechenden Wissen gemacht. Wenn übrigens Dr. Kahnis auch diese Schwierigkeit beseitigen könnte, so würde ihm noch eine andere entgegentreten. „Was geschieht, bedingt das göttliche Vorherwissen.“ Ist nun, nach dem Sprachgebrauch des Verfassers, Vorherwissen eine Eigenschaft und zwar die Eigenschaft des „absoluten Geistes“, so ergibt sich, dass das absolute Wesen wenigstens nach einer Seite hin ein bedingtes ist.

Der zweite Punkt, den wir hervorheben wollen, bezieht sich auf die Lehre von der Schöpfung:

Dass die moderne Wissenschaft sich mit dieser Lehre nicht eben im schönsten Einklang befindet, davon hat der Verfasser wohl einmal sprechen hören; allein es hat ihm keine schlaflosen Nächte gemacht. Die anderthalb Seiten, welche er den nicht-biblischen Anschauungen von der Entstehung der Welt gewidmet hat, sind in ihrem behaglichen Ignoriren der eigentlichen Schwierigkeiten, welche sich gegen diese Lehre erheben, zu charakteristisch, als dass wir hier stillschweigend an denselben vorübergehen könnten. Wir citiren wörtlich (S. 420 fg.):

„Seit Fichte . . . kehrte sich die deutsche Speculation von der Schöpfungslehre ab, um sich in Schelling und Hegel einem Pantheismus zuzuwenden, welcher . . . in Natur und Geist die nothwendigen Existenzformen des Absoluten sah. Aber auch Schleiermacher behauptete . . . dass das Bewusstsein der absoluten Abhängigkeit ein ewiges Weltverhältniss Gottes aussage. . . . Dieser Pantheismus verfiel bald der Zeit, auf deren Zeichen er sich einst berufen hatte. . . . Der Fleischeserbe dieses Pantheismus war der Materialismus, den man den verthierten Pantheismus nennen kann. Eine materialistische Seite wenigstens hat die besonders an Darwin sich anschliessende Transmutationshypothese, welche die Pflanzen und Thierarten aus einer Urzelle ableitet, die durch Bodenverhältnisse, Racenkreuzung u. s. w. sich in die Mannigfaltigkeit der Arten besondert habe.“

Der Leichtsinn womit diese Seite geschrieben wurde ist bedauernswerth. Sie wimmelt von Unwahrheiten.

1. „Seit Fichte kehrte sich die deutsche Speculation von der Schöpfungslehre ab.“ Aber es ist ja (vgl. S. 423) dem Verfasser nicht unbekannt geblieben, dass schon vor Fichte von Kant jene berühmte, auch von Laplace vertheidigte Kosmogonie aufgestellt wurde, zu der die Naturwissenschaft sich im Allgemeinen noch immer bekennt. Diese Theorie, die man am besten die mechanische nennen



dürfte, ist mit der nicht zu missverstehenden biblischen Anschauung unvereinbar.

2. Der Verfasser thut dergleichen, als müssten die mit der biblischen Anschauung von der Schöpfung unvereinbaren Theorien sämmtlich entweder dem Materialismus oder dem Pantheismus entsprungen sein. Die mechanische Theorie ist indessen rein naturwissenschaftlicher Art, und wenn überhaupt einem, so kommt sie etwa dem deistischen Gottesbegriffe zu Gute.

3. „Materialismus ist verthierter Pantheismus.“ So viel von dem unschönen und sonderbaren Ausdruck zu verstehen ist, beabsichtigt er den Materialismus als recht abschreckend darzustellen. Diese lobenswerthe Absicht sollte doch wenigstens eine genaue Kenntniss der verurtheilten Richtung voraussetzen. Nun ist mir freilich ein materialistischer Pantheismus bekannt wie ein idealistischer, mit welchem Rechte aber wird Materialismus an sich als eine Art Pantheismus, oder als eine Entartung desselben bezeichnet? Der Pantheismus, wie er sich auch gestaltet, führt immer einen Gottesbegriff mit sich.

Man sollte meines Erachtens den Materialismus vielmehr damit bekämpfen, dass man von dieser Richtung nachweist, sie sei, ebenso gut wie z. B. das Kahnis'sche Buch, ein trauriges Zeichen des lediglich dogmatisch beeinflussten Treibens unserer Zeit. Der Materialismus ist in der That nur eine Form des Dogmatismus. Der Satz, Alles sei aus dem Stoff zu erklären, ist ein reiner Glaubenssatz, und keineswegs das Ergebniss einer zu einem solchen Schluss irgendwie ausreichenden wissenschaftlichen Untersuchung. Ausserdem enthält dieser Glaubenssatz ein Glaubensmysterium, denn der Ausdruck Stoff ist vor der Hand noch ebenso unverständlich als etwa kirchliche Ausdrücke wie Trinität oder Gottmensch. Namentlich aber sollte die Theologie und die Kirche sich selbst prüfen, ob sie nicht zu den Mitschuldigen gehören, insofern sie die Geister daran gewöhnt hat, nach festen dogmatischen Ansichten zu verlangen und sich dabei mit Worten zufriedeu zu geben.

4. „Eine materialistische Seite“ soll insonderheit die Transmutationshypothese darbieten, sofern sie „die Pflanzen und Thierarten aus einer Urzelle ableitet, die durch Bodenverhältnisse, Racenkreuzung u. s. w. sich in die Mannigfaltigkeit der Arten besonders haben.“ Wir lassen diese Beschreibung des Darwinismus (ganz abgesehen von ihrer objectiven Richtigkeit) um so lieber gelten, als sie nur desto unbegreiflicher macht, wie man dieser Hypothese eine „materialistische Seite“ abgewinnen kann. Die Menschenarten leitet offenbar selbst Dr. Kahnis aus einem einzigen Grundtypus ab. Er ist also wohl genöthigt anzunehmen, „durch Bodenverhältnisse, Racenkreuzung u. s. w.“ habe dieser einzige Typus „sich in die Mannigfaltigkeit der Arten besonders.“ Wenn also die Annahme, Typen haben sich auf diese Weise besonders, unvermeidlich „eine materialistische Seite“ hat, so ist die Schriftlehre von Einem ursprünglichen Menschenpaare mit der Thatsache der Mannigfaltigkeit der Menschenarten nicht zu vereinigen, ohne, wenigstens nach einer Seite hin, der materialistischen Richtung anheimzufallen. Oder wäre Dr. Kahnis geneigt, für das Entstehen jeder besondern Menschenart einen besonderen Schöpfungsact zu statuiren?

Es ist mithin durchaus nur als theologische Unart zu begreifen, wenn man den mit der Schöpfungslehre in Collision tretenden Theorien der modernen Naturwissenschaft, namentlich den im Allgemeinen mit den Namen Laplace und Darwin bezeichneten, dadurch den Credit zu entziehen sucht, dass man sie bald mit dem Pantheismus bald mit dem Materialismus in Beziehung setzt. Es läuft weiter aller Geschichte zuwider, diese Theorien einfach aus Unglauben an die unbegreifliche, kirchliche Schöpfungslehre entstehen zu lassen, denn diese Lehre ist durchaus nicht unbegreiflich, eben weil sie keine Lehre im eigentlichen Sinne, sondern lediglich Bericht ist von einem historischen Vorgang (Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde u. s. w.). Die mechanische Theorie, die einzige die heute noch in Betracht kommt, und die als Urmaterial für alles Weltleben einen rotirenden nebelartig

vertheilten Stoff ponirt, über dessen Entstehung und über den Grund von dessen Bewegung sie auch nicht das Allgeringste zu wissen behauptet, hat sich daher auch ihrerseits nicht gegenüber den Fragen von Dr. Kahnis zu verantworten, woher der Urstoff selbst sei, woher die Kräfte und Gesetze, die sich aus ihm entwickeln u. s. w. (S. 423). Zu der kirchlichen Schöpfungslehre steht diese Theorie einfach ausserhalb jeder Beziehung; dieselbe gilt ihr daher auch nicht einmal als unbegreifbar. Nur ein Begriffliches kann unbegreiflich sein, eine Thatsache (Er-schaffung der Welt durch Gott) ist aber nicht etwas Begriffliches. Wendet man hiegegen ein, das Begriffliche liege hier in der Annahme, der unendliche und allgenugsame Gott könne sich veranlasst fühlen eine Welt zu schaffen, so ist zu erinnern, dass dies ein rein theologischer oder speculativ-philosophischer Satz ist; auf einen solchen aber wird sich die heutige Naturwissenschaft überhaupt nicht einlassen. Was also immerhin von der kirchlichen Schöpfungslehre zu halten sein, wie der Naturforscher zu der Annahme, die Welt finde schliesslich ihre Ursache im göttlichen Willen, sich auch verhalten mag, als Naturforscher kann er auf keinen Fall umhin, sich von dem Modus quo Rechenschaft zu geben. Der einzige Punkt, auf dem Naturwissenschaft und Schriftlehre heutzutage in Conflict kommen, betrifft die Annahme einer von Haus aus existirenden Verschiedenheit der Arten. Dies führt nun aber wieder auf das Gebiet des Thatsächlichen. Die Naturwissenschaft lehnt den biblischen Schöpfungsbericht allerdings ab, sofern er die angebliche Thatsache der ursprünglichen und somit wesentlichen Verschiedenheit der Arten in Abrede stellt. Kahnis dagegen meint, ihre eigene Erklärung dieser Verschiedenheit sowohl, wie auch der Entstehung der Organismen überhaupt, erkläre für einen „vernünftigen Menschen“ gerade die Hauptsache nicht (S 424 fg.). Allein hierbei mangelt ihm ein richtiges Verständniss der verschiedenen Arten von Unbegreiflichkeit oder wenigstens der Art von Unbegreiflichkeit, welche die Wissenschaft sich gefallen lassen darf und muss, ohne

ihren eigenen Grundsätzen untreu zu werden. Der Unbegreiflichkeit einer kirchlichen Lehre stellt er das Unbegreifliche, das die Wissenschaft in ihrer Kosmogonie noch heute anerkennen muss, einfach gleich. Nach Dr. Kahnis hätte man nur die Wahl zwischen zwei gleichartigen Unbegreiflichkeiten. Was nützt es, die der Kirchenlehre zu verwerfen, wenn man doch schliesslich die der Wissenschaft gelten lassen muss? Dies ist im Grunde das Raisonnement Vieler, die nur nach einem Ausweg suchen, sich den Anforderungen eines methodologisch streng wissenschaftlichen Verfahrens zu entziehen. Die Wissenschaft, behaupten sie, soll Alles erklären. Wozu gäbe es sonst Wissenschaft? Sobald die Wissenschaft sich genöthigt sieht, irgendwo ein Unerklärtes stehen zu lassen, rufen diese Freunde des Aberglaubens den Leuten sofort zu: „Dann braucht Ihr uns wegen des vielen Unerklärten, das auch wir bringen, wahrhaftig nicht aufzugeben.“

Aber so leicht darf der Aberglaube nicht davon kommen. Das Unbegreifliche in der Wissenschaft unterscheidet sich von dem Unbegreiflichen, welches jener uns aufnöthigt darin, dass wir nur bezüglich des ersteren begreifen, warum wir uns dasselbe einstweilen gefallen lassen müssen. Ersteres ist nothwendig, letzteres willkürlich; ersteres ist entdeckt, letzteres erfunden.

Früher wurde das „*rerum cognoscere causas*“ als die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft betrachtet. Wenn man darin Recht gehabt hätte, würde die Wissenschaft allerdings in neun von zehn Fällen nicht im Stande gewesen sein, ihre Aufgabe zu lösen. Sache der Wissenschaft ist es aber vielmehr, nicht für Folgen Ursachen, sondern für Ursachen Folgen zu entdecken, mit anderen Worten Gegebenes zu constatiren und vorherzusagen, was daraus hervorgehen muss. Das „Erklären“, worin man früher die Hauptaufgabe der Wissenschaft erblicken mochte, bezieht sich lediglich auf das schon Constatirte. Dieses erklärt sie allerdings, wenn und so weit sie dazu im Stande ist. Worin besteht nun aber ein solches wissenschaftliches Erklären? Darin, dass die einzelnen Erscheinungen auf

ein schon bekanntes Allgemeines zurückgeführt werden. Wenn dies „erklären“ heisst, kann Unbegreifliches allerdings auf zweierlei Art entstehen. Entweder haben wir es mit einer einzelnen Reihe von Erscheinungen zu thun, die noch vereinzelt dastehen bleiben müssen, eben weil wir sie noch nicht unter einen allgemeinen Gesichtspunkt zusammenfassen, d. h. noch nicht erklären können, oder wir haben zwei Reihen von Erscheinungen vor uns, davon wir eine jede für sich schon auf ein Allgemeines zurückführen können; allein das doppelte Allgemeine, das wir so erhielten, scheint sich gegenseitig aufzuheben, oder in keinerlei gegenseitige Beziehung treten zu wollen. Das Allgemeine, das jedesmal für die einzelnen Erscheinungen die Erklärung abgab, weist auf ein Allgemeineres hin, das wir bis jetzt noch nicht haben finden können. Das Unbegreifliche in der Wissenschaft ist deshalb immer jenes noch nicht aufgefundene Allgemeine, auf das wir gewisse richtig constatirte Erscheinungen zurückzuführen hätten. Und wir lassen uns dieses Unbegreifliche gefallen, weil es unwissenschaftlich wäre, zu Gunsten desjenigen, was wir noch nicht wissen, dasjenige, was wir wissen, zu compromittiren, im Namen der mangelnden Erklärung die richtig constatirte Erscheinung zu vernachlässigen.

Zu dem Unbegreiflichen des Aberglaubens dagegen uns zu entschliessen würde erst dann möglich sein, wenn ihm der Nachweis gelänge, dass die Thatsache, die Erscheinung, deren Unbegreiflichkeit behauptet wird, wirklich vorliegt. Ein vulgärer Rationalismus mag ohne weiteres leugnen, was er nicht begreift; die ernste Wissenschaft lässt sich in dem Unbegreiflichen durchaus nicht irre machen, sobald nur die Nothwendigkeit es anzuerkennen ihr einleuchtet. Allein wenn entweder die fragliche Erscheinung nicht constatirt ist, oder die angebliche Erklärung nichts erklärt, d. h. das angeblich Allgemeine nicht ein bekanntes Allgemeines ist, so verwirft sie das Unbegreifliche, nicht als Solches, sondern als ein Willkürliches.

An einem bekannten Beispiel lässt sich des Näheren zeigen, wie der Unterschied, von dem hier die Rede ist,



gefasst werden soll. Die lutherische Lehre der Consubstantialität, das Nebeneinandersein der beiden Substanzen des Brodes und des Körpers Christi, enthält offenbar Unbegreifliches. Würde man sie, vom modern-wissenschaftlichen Standpunkte aus, schon aus diesem Grund zu verwerfen haben? Keineswegs, eben weil die moderne Wissenschaft die sogenannten Vernunftwahrheiten der dogmatischen Philosophie nicht mehr anerkennt und a priori nichts davon weiss, ob Eins und dasselbe zugleich Brod- und Körpersubstanz sein kann. Die aprioristische Bestimmung oder Fixirung von demjenigen was nicht sein kann, überlässt sie den alten dogmatischen Schulen. Allein wann würden wir uns hier das Unbegreifliche der lutherischen Abendmahlslehre entschieden gefallen lassen? Wenn so wie das Vorhandensein des Brodes, so auch das der Substanz des Körpers Christi vollkommen und unleugbar constatirt wäre. In diesem Falle wäre das Unbegreifliche der Consubstantialität ein Nothwendiges.

Diese Auseinandersetzung hat zum Zweck, den Charakter der modernen Wissenschaftlichkeit auf geistigem Gebiet von dem des Rationalismus, mit dem sie noch vielfach verwechselt wird, streng zu unterscheiden. Der Rationalismus operirte mit einem unantastbaren Massstab, der Ratio, der menschlichen Vernunft. Dieser Massstab fehlt der modernen Wissenschaft auf Geistesgebiet gänzlich. Diese operirt nur mit Wahrnehmung und, zur Bearbeitung des Wahrgenommenen, mit jener früher beschriebenen Methode, deren Geist sie dem praktischen Verfahren der Naturwissenschaften entnommen hat. Jemehr man sich von diesem Unterschiede überzeugt, desto weniger wird man den Unglauben im Betreff gewisser kirchlichen Vorstellungen aus einem rationalistischen Proteste gegen ihre Unbegreiflichkeit hervorgehen lassen, desto weniger wird man aber auch hoffen können, mit dem Hinweis auf das wissenschaftlich-Unbegreifliche uns in die Delila's-Arme des abergläubisch-Unbegreiflichen zu treiben.

Die moderne Wissenschaft ist die wahrhaft vorurtheils-

freie. Sie glaubt alle Dinge, sie verträgt alle Dinge,<sup>1)</sup> wenn sie nur wissenschaftlich constatirt sind. Aber auf dieser Forderung besteht sie unerschütterlich und unbittlich. Wie verfährt dagegen unser Verfasser? Er gibt zu (S. 422): „Man kann sich nicht verschweigen, dass das Reich der Natur, wie es der äusseren Betrachtung erscheint, dem Reiche der Offenbarung zu widersprechen scheint. . . . Allein was wir von der Sternenwelt, von der Geschichte der Erde, von ihrem Inneren wissen, ist viel zu unsicher, um Schlüsse gegen die Offenbarung zu begründen. . . . Für die christliche Ueberzeugung steht fest, dass die Erde der Mittelpunkt der sichtbaren Welt ist.“ Nun hatte der Verfasser kurz zuvor gesagt: „wie die Erde unter den übrigen Planeten dasteht, sieht sie nicht wie das Centrum des Universums aus.“ Die „christliche Ueberzeugung“ ist also ein wunderliches Ding. Ueber Widersprüche, wenn sie sie auch nicht lösen kann, setzt sie sich einfach hinweg, und was von dem Zeugniß unserer Augen widersprochen wird, kann nichtsdestoweniger „für sie fest stehen.“ Wahre Liebe zur Wahrheit würde natürlich anders reden und von dem was einerseits (durch die Schrift) als begründet, andererseits (durch die sinnliche Wahrnehmung) als noch nicht begründet erscheint, ein bescheidenes non liquet behaupten. Dazu nöthigt schon Ehrfurcht vor der Schrift. Denn wenn ihr Zeugniß von

---

1) Dr. Kahnis steht darum nicht auf modern-wissenschaftlichem, sondern immer noch auf rationalistischem Standpunkte. Er meint Alles mit der Frage abgethan zu haben (S. 423): „Woher dieser Urstoff?“ Aber mit welchem Rechte sollte man einen Stoff ohne „Woher“ undenkbar nennen? Die Erfahrung hat uns bloss gezeigt, dass was ein Ende hat auch einen Anfang hat. Die Ideenassociation hat also die zwei Begriffe: Endlichkeit und Nothwendigkeit des Anfangs mit einander so verbunden, dass ihr Getrenntsein empirisch oder relativ undenkbar ist. Wer hat denn aber das Ende des Stoffes gesehen? Wer kann es sich auch nur vorstellig machen? Die gedachte Ideenassociation kann also niemals den Begriff des Stoffes mit dem der Nothwendigkeit des Anfangs verbinden. — Ausserdem, warum sollte ein von Uran vorhandener Stoff undenkbar, und ein von Uran vorhandener Geist (Gott) sehr wohl denkbar sein?

aller Erfahrung widersprochen wird, würde es näher liegen, an der Richtigkeit unserer Interpretirung des Schriftzeugnisses zu zweifeln. Und trotz der Einsicht in eine so prekäre Sachlage, ruft er der Naturwissenschaft kühnlich zu: „Deine Erklärung ist unrichtig, so ist denn meine Erklärung die richtige!“ Das ist nicht die Sprache der wissenschaftlichen Untersuchung sondern der Rechthaberei. Die Behauptung hat olmhin keinen Sinn. Der Bericht „Gott hat kraft seines allmächtigen Willens die Welt aus nichts hervorgebracht“ kann glaubwürdig, kann aber niemals sei es vernunftgemäss, sei es das Gegentheil von vernunftgemäss sein. Dass Gott allmächtig ist, heisst natürlich mit Recht eine Lehre; dass der allmächtige Gott dies oder jenes gethan oder gemacht hat, ist eine Behauptung, die nur eine Thatsache einschliesst: dass er was er thut, kraft dieser Allmacht thut, ist freilich, wenn man will, eine Lehre, versteht sich zugleich aber so sehr von selbst, dass es gar nicht erst erwähnt zu werden brauchte.

Der Lehre von der Weltschöpfung schliesst sich die von der Vorsehung und der Weltregierung an, und diese hat selbstverständlich auf das Böse in der Welt, namentlich auf die Sünde Rücksicht zu nehmen. Zunächst wird der Ursprung der Sünde erörtert, und zwar in folgender Weise: „Die Thatsache, dass alle Menschen mit Sünde behaftet auf die Welt kommen, lässt sich nur aus einem von den Stammeltern der Menschheit ausgegangenen Verderbniss der menschlichen Natur erklären“ (S. 468).

Wir haben schon öfters Gelegenheit gehabt, die Beobachtung zu machen, dass die dogmatisch-theologische Wissenschaft ganz anderen Regeln und Gesetzen zu folgen scheint, als den in andern Wissenschaften geltenden. Die angeführten Worte können diesen Eindruck nur verstärken, indem sie zeigen, welche Sondermeinung der Verfasser von dem hegt, was unter Thatsache zu verstehen ist, so wie von der Methode, nach der man für eine Thatsache die Erklärung sucht.

Es wird hier nämlich eine Thatsache genannt, dass alle Menschen mit Sünde behaftet auf die Welt kommen.

Von einer Thatsache können wir uns nur 1) durch glaubwürdige Mittheilung, 2) durch eigene Wahrnehmung überzeugen. Eine glaubwürdige Mittheilung kann hier aber nur wieder ein zuverlässiger Bericht über geschehene Wahrnehmungen heissen, so dass direct oder indirect die Constatirung einer Thatsache bloss auf Wahrnehmung beruht. Ist es nun eine Thatsache, dass alle Menschen mit Sünde behaftet auf die Welt kommen, so müssen wir oder Andere dieses wahrgenommen haben. Der Verfasser hat uns aber nicht gesagt, unter welchen möglichen Bedingungen eine solche Wahrnehmung stattfinden mag. Wahrnehmung ist immer sinnliche Wahrnehmung. Sinnliche Wahrnehmung bezieht sich immer auf sinnliche Gegenstände. Das mit Sünde behaftet sein ist aber nicht ein solcher. Folglich entzieht es sich aller Wahrnehmung; folglich ist es keine Thatsache.

Schluss und Thatsache mit einander zu verwechseln ist ein logischer Fehler, der schon zu vielen Irrthümern Veranlassung gegeben hat. Auch hier haben wir es offenbar nicht mit einer Thatsache, sondern mit einem Schlusse zu thun, der ausserdem noch ein ziemlich verwickelter ist. Bei sehr jungen Kindern nimmt man gewisse Handlungen, oder, genauer gesprochen, sehr junge Kinder nimmt man handelnd wahr. Ihren Handlungen glaubt man einen sündhaften Charakter beilegen zu müssen. Ueber den Grund dieses Charakters denkt man nach. Mögliche Gründe, die ihn erklären könnten, glaubt man als ungenügend verwerfen zu müssen, um endlich nur den Grund gelten zu lassen, welcher der Beschaffenheit des Kindes im Augenblicke seiner Geburt entnommen ist und demnach findet man sich genöthigt zu schliessen: gewisse Handlungen sehr junger Kinder weisen darauf hin, dass alle Menschen mit Sünde behaftet auf die Welt kommen.

Dass dieser Schluss den gerechten Forderungen der Logik nicht entspricht, leuchtet ein. Aber wo liegt der Fehler? Nicht in der Wahrnehmung, sondern in der Deutung der wahrgenommenen Handlungen der betreffenden Kinder. Um sie als sündhaft bezeichnen zu können,

hat man offenbar nach der Analogie geschlossen. Die Analogie bildet aber bekanntlich einen sehr schwachen Beweis. Man hat sich gesagt: ich nehme Handlungen wahr, die ich, wenn ich selbst sie verrichtete, sündhaft nennen müsste. Von Kindern verrichtet, sind sie deshalb auch so zu nennen. Diese Folgerung dürfte aber voreilig sein, insofern es nicht nachweisbar ist, dass das Kind sich bereits in einem zurechnungsfähigen Zustande befindet. Wenn es aber nicht Handlungen von Kindern sind, die man wahrgenommen und von denen man auf die Sündhaftigkeit von Geburt an schliessen will, wenn es vielmehr Handlungen von Erwachsenen sind, so ist selbstverständlich der ganze Schluss ein unberechtigter, weil Erwachsene sich schon unter so tausenderlei Einflüssen befunden haben, welche ihre Sündhaftigkeit erklären, dass nichts uns zwingen kann, ausschliesslich oder auch besonders an denjenigen Einfluss zu denken, der sich schon vor und bei der Geburt geltend macht. Und wenn es auch die Erfahrung aller nachdenkenden Eltern ist, dass sie bedenkliche Richtungen, die sie in ihrem eigenen Charakter, ihren Naturanlagen u. s. w. wohl kennen, mit wachsender Besorgniss in ihren Kindern aufkeimen und gedeihen sehen, so liegt in dieser Erfahrung nichts, was uns dazu zwingen kann, hier gerade an einen solchen Einfluss zu denken, der schon vor und mit der Geburt gegeben war. Denn Eltern nehmen selbstverständlich mit einer gewissen Ausschliesslichkeit ihre eigenen Kinder wahr; das Gebiet der Wahrnehmung ist also zu beschränkt, weshalb es Eltern niemals gegeben sein kann zu beurtheilen, ob nicht dieselben Fehler auch bei fremden Kindern sich finden.

Gegen die Kahnis'sche Lehre von dem Ursprung der Sünde ist also einzuwenden, einmal dass sie vorgibt, auf einer Thatsache zu ruhen, wo sie in der That nur auf einem Schlusse ruht, sodann dass, angenommen auch man habe es mit einer Thatsache zu thun, diese nicht derart ist, dass sie „sich nur aus einem von den Stammeltern der Menschheit ausgegangenen Verderbniss der menschlichen Natur erklären lässt“, indem die seit der Geburt



des Einzelnen bei ihm eingetretenen Verhältnisse zur Erklärung seiner Sündhaftigkeit ausreichende Anhaltspunkte geben.

Auf Anlass dieser Erörterung möchte ich an die, auch hier verkannte, Natur einer ächt wissenschaftlichen Erklärung erinnern. Sie hat nämlich der Anforderung zu entsprechen, die einzig mögliche zu sein. Auch eine gute Hypothese erklärt am Ende immer eine vorliegende Thatsache. Was die Hypothese zum Range einer wissenschaftlichen Erklärung erhebt, ist die nachgewiesene Unmöglichkeit, es noch mit irgend einer anderen Hypothese zu versuchen. Demnach könnte das von den Stammeltern der Menschheit ausgegangene Verderbniss der menschlichen Natur erst dann als der Ursprung der Sünde in der Welt gelten, wenn sich jede andere Erklärung als unrichtig oder auch ungenügend herausgestellt hätte. Davon zeigt aber die Beweisführung von Dr. Kahnis keine Spur, die vielmehr, wie gewöhnlich, wenn es mit der „Vernunft“ nicht länger geht, auf den Glauben sich zurück zieht. Nachdem wir nämlich zuerst gehört, die Sünde lasse sich nur aus Adam's Sündenfall erklären (S. 469. 470 fg.), hören wir später, der Ursprung der Sünde, der Sündenfall, und die Erbsünde sei Gegenstand des Glaubens; letztere könne sogar „nur aus der Offenbarung erkannt werden“ (S. 476).

Wenn auch offenbart, so hat „aber die Lehre von der Erbsünde“ dennoch eine vernünftige „Grundlage“, nämlich zunächst „eine Darlegung des Begriffs der Sünde.“

„Sünde, heisst es S. 476, ist im Allgemeinen Uebertretung des Sittengesetzes.“ Diese Bestimmung scheint mir philosophischer gehalten zu sein, als der bibelgläubige Standpunkt des Verfassers es erlauben würde. Wenn nämlich aller Sünde Ursprung Adams Sündenfall ist, so kann die Sünde im Allgemeinen schwerlich einen anderen Charakter zeigen als die erste Sünde unserer Stammeltern. War nun aber ihre Sünde „Uebertretung des Sittengesetzes?“ Kann die Verpflichtung, von einem bestimmten Baum zu essen oder nicht zu essen, zum Sittengesetz gerechnet werden? Soll Adams That den Charakter der

Sünde bestimmen, so kann die Sünde nichts anderes sein als Uebertretung eines positiven, wenn auch willkürlichen, d. h. im Sittengesetz an sich eben nicht begründeten Verbotes Gottes. Auch hier tritt der Offenbarungsglaube des Verfassers zu schüchtern auf. „Die Uebertretung des Sittengesetzes, schreibt er, ist Ungehorsam gegen Gott“ (S. 477). Von seinem Standpunkte aus ganz richtig; allein derselbe Standpunkt hätte verlangt, dass man auch ausdrücklich sagte: nicht jeder Ungehorsam gegen Gott ist zugleich und nothwendig eine Uebertretung des Sittengesetzes; im Gegentheil: Beobachtung des Sittengesetzes kann ebensogut Ungehorsam gegen Gott sein. Das Sittengesetz spricht: du sollst nicht stehlen; „der Herr aber sprach zu Mose, dass ein Jeglicher von seinem Nächsten . . . silberne und goldene Gefässe fordere“ (2 Mose 11, 2), um sie dann später mitzunehmen. Das Sittengesetz spricht: du sollst nicht tödten. Saul wird aber von Gott verworfen, weil er Agag nicht getödtet (1 Sam. 15). Gibt es kein von positiven Geboten unabhängiges Sittengesetz, warum redet der Verfasser dann vom Sittengesetz überhaupt, da wir es bei der Bestimmung von Sünde immer nur mit jenen positiven Geboten zu thun haben? Gibt es dagegen ein solches, wie kann er dann Uebertretung des Sittengesetzes und Ungehorsam gegen Gott als schlechthin identische Begriffe behandeln?

Diese Zweideutigkeit rächt sich da, wo der Verfasser den Begriff von Schuld zu gewinnen versucht. Hier wird die Verwirrung zwischen Forderung des Sittengesetzes und Willen Gottes, wenn möglich, noch grösser. „Der Mensch, welcher sündigend dem Sittengesetz sein Recht nimmt, gibt demselben ein Recht gegen sich. Er ist dem Gesetze verhaftet. Der aber dem Gesetze Verfallene ist strafällig. Das Gesetz nämlich, die unverbrüchlichste Regel der sittlichen Welt, ist es seiner Heiligkeit schuldig, den Schlag, welchen der Sünder factisch gegen das Gesetz führt, mit einem Gegenschlag zu beantworten, der das Leben, welches die göttliche Ordnung durchbricht, factisch für nichtig erklärt. Die Strafe ist das Urtheil, welches

Gott, der Gesetzgeber und Richter der sittlichen Welt, an dem Uebertreter des Gesetzes vollzieht, indem er das Leben, welches derselbe auf Kosten der göttlichen Ordnung erhöhen wollte, nimmt, damit sein Wille als das allein Berechtigte, jede Auflehnung aber gegen denselben als das Nichtigte erkannt werde. Die Sünde ist die Uebertretung des Sittengesetzes Gottes, die Schuld der Zustand des Verfallenseins an das Gesetz und somit der Straffälligkeit, die Strafe aber das Verdammungsurtheil, welches das Gesetz über den Schuldigen ausspricht“ (S. 477).

Auch die hier bemerkbare, wahrhaft babylonische Sprachverwirrung ist die Folge des Bestrebens philosophisch oder vielmehr rationalistisch dasjenige zu begründen was nur auf einer positiven Grundlage ruhen kann, d. h. des Bestrebens, was nur von Gott gilt auf das Sittengesetz zu übertragen, welches, damit dies einigermaßen möglich werde, erst zu einer Art von mythologischer Persönlichkeit hinaufgeschraubt werden muss. „Das Gesetz beantwortet einen Schlag“; „das Gesetz ist dies seiner Heiligkeit schuldig“, u. s. w. Und endlich, als ob der Verfasser doch eine dunkle Ahnung davon gehabt hätte, dass er Heterogenes zusammenwirft, spricht er, um diese Personification wieder gut zu machen, von dem „Sittengesetz Gottes“ ein Ausdruck, der gar nicht einmal zu verstehen ist, weil, wie gesagt, der Begriff Sittengesetz nur dann ein Recht der Existenz hat, wenn er unabhängig von allen positiven Geboten, unabhängig vom Willen Gottes, gefasst wird.<sup>1)</sup>

Von jener Personification können wir uns deshalb nicht täuschen lassen. Man soll sich ganz klar darüber

---

1) Es spricht wieder nicht, für methodologische Strenge, wenn der Verfasser hier (S. 477) vom „Sittengesetz Gottes“ redet, nachdem er S. 338 geschrieben hatte: „Die Lehrbücher der Rationalisten und Supranaturalisten setzen die Heiligkeit in die Uebereinstimmung des Willens Gottes mit dem Sittengesetze, eine Bestimmung, deren Mangelhaftigkeit nicht zweifelhaft sein kann, da für Gott das Gute nicht als Gesetz besteht.“ Wie kann dann für ihn das Böse jemals Uebertretung des Gesetzes sein?

werden, dass Sünde, Schuld, Strafe, rein theologische Begriffe sind, die sich auf der einfachen Grundlage des Sittengesetzes durchaus nicht gewinnen lassen. In formeller Hinsicht steht eine Verletzung des Sittengesetzes einer Verletzung der Schönheitsgesetze oder der Denkgesetze völlig gleich. Alle diese Gesetze sind, so lange man sie von der Theologie ferne hält, Producte menschlicher Empfindung und menschlichen Nachdenkens. So wenig nun eine Verletzung der ästhetischen oder der logischen Gesetze Schuld und Strafe (Strafe im eigentlichen Sinne) nach sich zieht, so wenig ist dies der Fall bei einer Verletzung der sittlichen Gesetze. So widersinnig es wäre, zu behaupten, der Mensch der nicht logisch denkt, gebe dem Denkgesetz „ein Recht gegen sich“, oder das Denkgesetz sei „es seiner Heiligkeit schuldig, den Schlag, welchen es erhalten, mit einem Gegenschlag zu beantworten“, ebenso widersinnig muss es sein, dieses Alles vom Sittengesetz zu behaupten. Endlich, so unverständlich es wäre, von dem Denkgesetz (im Singular) zu reden, so wenig versteht man, was „das Sittengesetz“ heissen soll. In beiden Fällen, wie auch auf ästhetischem Gebiete, ist allein der Plural am Platz. Für die sittlichen Regeln wurde offenbar der Singular nur gewählt, um die so eben bezeichnete Personification überhaupt zu ermöglichen.

Der Beweis, dass „das Sittengesetz“ an und für sich weder Schuld noch Strafe (als solche) begründen kann, liegt schon darin, dass die Verbindung dieser zwei letzteren Begriffe mit dem Begriff Sittengesetz gar nicht vor sich gehen kann, es sei denn man habe aus diesem zuvor eine Person gemacht. Nur einer Person „gibt man ein Recht gegen sich“; nur eine Person kann ihrer „Heiligkeit etwas schuldig sein“; nur eine Person etwas „beantworten“, oder „ein Urtheil aussprechen“, oder auch „eine Strafe vollziehen.“ Da die Existenz dieser Person aber lediglich auf einer Personification, somit auf rein mythologischem Verfahren beruht, kann selbstverständlich die ethische Wissenschaft nichts mit derselben anfangen.

Den Begriffen Sünde, Schuld und Strafe kann demnach

nur eine theologische Bedeutung zukommen. Wir haben daher zunächst zu untersuchen, was für einen Gottesbegriff sie voraussetzen. Nach dem soeben Gesagten haben wir unstreitig das Recht, Alles was er irrthümlicherweise vom Sittengesetz behauptet, auf seinen Gott zu übertragen. „Sündigend gibt der Mensch Gott ein Recht gegen sich.“ Der Mensch ist „seinem Gotte verhaftet. Der aber dem Gotte Verfallene ist straffällig. Gott ist es seiner Heiligkeit schuldig, einen Schlag mit einem Gegenschlag zu beantworten, und das Leben des Sünders factisch für nichtig zu erklären. Gott spricht ein Urtheil aus und vollzieht eine Strafe.“ Sind auch diese Begriffe allemal rein theologische, so involvirt dies noch nicht, dass sie sich mit jeder Theologie, mit jedem Gottesbegriffe vertragen. Sie setzen nur einen Gott voraus, der in erster Linie durchaus „Gesetzgeber und Richter“ ist. Es wäre von vornherein unmöglich z. B. vom Vater im Gleichnisse vom verlorenen Sohne alles dasjenige zu behaupten, was der Verfasser in den angeführten Stellen von seinem Schuld und Strafe begründenden Gottesbegriffe behauptet hat.

Wenn der in jenen Stellen gleichsam zum Nothbehelf improvisirte Gottesbegriff, demzufolge Gott wesentlich Gesetzgeber und Richter ist, die Begriffe Schuld und Strafe begründet, so entsteht die weitere Frage, ob dieser Gottesbegriff dem entspricht, den der Verfasser früher, als er die Hamartologie noch nicht zu berücksichtigen hatte, aufgestellt hat. Es sind vorzüglich seine Erörterungen über die Heiligkeit und die Gerechtigkeit Gottes, welche hier in Betracht kommen. Nun wissen wir aber schon, dass er die Heiligkeit Gottes nicht „in der Uebereinstimmung des Willens Gottes mit dem Sittengesetze“ sucht, und diese Bestimmung selbst darum mangelhaft nennt, weil „für Gott das Gute nicht als Gesetz besteht.“ Nach dem Verfasser ist Gott in seinem Willen absolut frei und ist Gott nur heilig, „so fern das, was Gott will, unter Allem, was er wollen könnte, das Beste ist“ (S. 339). Und von Gottes Gerechtigkeit lesen wir S. 345: „So gewiss die Schrift Gott als Gesetzgeber und Richter bezeichnet, so kann



doch nicht gesagt werden, dass diese Functionen vorzugsweise der Gerechtigkeit Gottes zugeschrieben werden. Auch lässt sich nicht verkennen, dass in vielen Stellen die Gerechtigkeit mit der Gnade in der engsten Verbindung steht.“ Nach solcherlei Aussagen scheint mir die Kahnis'sche Hamartologie zum reinen Spiel mit Worten zu werden.

„Für Gott besteht das Gute nicht als Gesetz.“ Gut kann deshalb nur heissen was Gott will. Sünde ist mithin soviel als Auflehnung gegen Gottes Willen. Eine solche Auflehnung setzt Bekanntschaft mit dem göttlichen Willen voraus. Wie kann ich aber diesen Willen erkennen, wenn es nicht fortwährend eine besondere Offenbarung desselben gibt? Vor so vielen Hunderten von Jahren hat Gott im Allgemeinen gewollt, dass der Mensch nicht stehle, fast gleichzeitig damit hat er dem Volke Israel befohlen, zu stehlen. Im Dekalog hat er gewollt, dass der Mensch kein falsches Zeugniß gebe; nach 1 Kön. 22, 21 ff. „hat Jehovah einen Geist des Truges in den Mund aller . . Propheten gegeben“, Achab zu bereden, dass er hinaufziehe und falle in Ramoth in Gilead ein. Etwa Fünfzehnhundert vor Christo hat Gott gewollt, dass der Mensch nicht tödte, etwa fünfzehnhundert Jahre nach Christo hat Luther, ein Mann Gottes, in seiner Schrift gegen die aufrührerischen Bauern Oberdeutschlands, seinen Zeitgenossen zugerufen: „drum, liebe Herren, steche, schlage, würge sie, wer da kann. Bleibst du darüber todt, wohl dir, seliglichern Tod kannst du nimmermehr überkommen“, und mit diesen Worten gezeigt, dass er das Tödten für Gottes Willen hielt, in welcher Anschauung er mit dem Papste gegenüber den Albigenfern übereinstimmte, den ja auch Tausende als einen Mann Gottes, ja sogar als den unfehlbaren Dollmetscher des göttlichen Willens verehren. Sowohl Luther als Innocenz konnten sich, wie wir das bereits sehen, auf Bibelstellen berufen. Ist „Gott in seinem Willen also absolut frei“ (S. 339), hat er in Allem was er will die Möglichkeit, auch anders zu wollen, so kann der Mensch ohne eine besondere Offenbarung in jedem gegebenen

Augenblicke nicht wissen, was der göttliche Wille von ihm verlangt. Da nun solche besondere Willensoffenbarungen Gottes äusserst selten zu sein scheinen, wird die „Function“ Gottes als Gesetzgeber, und deshalb auch als Richter ziemlich illusorisch. Wenn uns nun ausserdem vom Verfasser versichert wird, „in vielen Stellen der Schrift stehe die Gerechtigkeit mit der Gnade in der engsten Verbindung“ (S. 345), so scheint die Frage, ob derjenige Gottesbegriff, welcher allein die Begriffe von Schuld und Strafe begründen könnte, auch der Gottesbegriff des Verfassers sei, verneinend zu beantworten zu sein, indem weder nach seiner Definition der Heiligkeit von einem unverkennbaren Gesetze, noch nach seiner Definition der Gerechtigkeit von einer abstracten richterlichen Function Gottes die Rede sein kann.

Zu einem zusammenhängenden Begriff der Sünde ist es also bei Dr. Kahnis nicht gekommen. Was aber lehrt er weiter über den Ursprung der Sünde? Die Annahme eines bösen Prinzips scheint ihm unzulässig (S. 478). Der Versuch, das Böse aus der blossen Endlichkeit abzuleiten, scheint ihm ebenso wenig gelungen, weil „der Weg der Entwicklung nicht nothwendig der Weg der Sünde ist“ (S. 479). Auch die Sinnlichkeit, die sinnliche Natur an sich kann ihm den Ursprung der Sünde nicht erklären, einmal weil sie von Gott her stammt, sodann weil auch Jesus dieser Natur, „des Fleisches“ theilhaft war (S. 479). „Der alleinige Grund aller Sünde, versichert er (S. 480), und zwar in der Geisterwelt wie in der Menschheit, ist die Freiheit.“

Nachdem zuerst bemerkt worden ist, dass „die Freiheit des Menschen keine absolute ist wie die Gottes und keine zu idealer Vollendung gediehene wie die der Engel“, wird sie folgendermassen definirt: „Freiheit ist das Vermögen des Menschen, sich als Wille aus seinem Ich und für sein Ich zu bestimmen“ (S. 481). Die weitere Behauptung kommt hinzu: „Ohne das Wahlvermögen (arbitrium) keine Freiheit“; und: „Zur wahren Freiheit gehört, dass der Mensch bei der Möglichkeit, sich nach verschiedenen

Seiten entscheiden zu können, sich für einen Inhalt bestimmt, den er als vernünftiges Wesen für den rechten hält.“ Schliesslich haben wir noch Folgendes zu berücksichtigen: „Der Inhalt, zu welchem das Ich sich bestimmt, würde der Selbstbestimmung desselben Eintrag thun, wenn er ein demselben fremder wäre. Aber das Gute, für welches der Mensch sich bestimmen soll, ist ja nur das wahre Ich des Menschen“ (S. 481 fg.). Nach diesen Erklärungen heisst es denn: „der letzte Grund also der Sünde ist die im Wesen der Freiheit liegende Möglichkeit, sich aus sich bestimmen sich können“, denn dem Ich eignet „die Fähigkeit sich dem göttlichen Willen entziehen zu können“, und kraft dieser Fähigkeit „verfällt es im Streben, sein Ich auf Kosten Gottes zu steigern, der Sünde“ (S. 482).

Das Meiste in dieser Erörterung lässt sich leider ohne einen näheren Commentar des Verfassers nicht verstehen. Ist zunächst „die Freiheit des Menschen weder eine absolute noch eine vollendete“, so ist sie eine relative und unvollkommene. Wenn nun aber die Freiheit, wie es vom Verfasser geschieht, in ein „Vermögen“ gesetzt wird, so scheint der Gegensatz zwischen absolut und relativ in Beziehung auf sie weniger geeignet zu sein, denn ein Vermögen lässt sich weder auf diese noch auf jene Weise bezeichnen. Man hat ein Vermögen oder man hat es nicht. Vielleicht soll „relatives, unvollkommenes Vermögen“ so viel als ein intermittirendes, nur unter gewissen Umständen vorhandenes heissen. Meine Freiheit wäre dann darin von der göttlichen Freiheit unterschieden, dass sie bisweilen aufhört zu existiren; ich sage nicht: aufhört zu wirken, denn ein nichtwirkendes Vermögen ist natürlich eine reine Abstraction, und es wäre lächerlich zu behaupten, Freiheit sei ein Vermögen, kraft welches ich bisweilen nichts verrichten kann. Wenn es mich nicht in den Stand setzt etwas zu verrichten, so habe ich es nicht, da ein Vermögen eben nichts anderes als den Zustand bedeutet, da einer Willensthat eine äussere That entspricht. Hiernach wäre die Kahnis'sche Behauptung so zu ändern:

Im Gegensatze zu der göttlichen ist die menschliche Freiheit ein intermittirendes Vermögen u. s. w.

Nun soll sie aber „das Vermögen des Menschen sein, sich als Wille aus seinem Ich und für sein Ich zu bestimmen.“ Wir glauben dies so deuten zu müssen: Freiheit ist das Vermögen, ohne äussere Nöthigung etwas Bestimmtes zu wollen. Was ist nun der Gegenstand dieses Wollens? Hier ist, soviel ich sehen kann, die Antwort des Verfassers eine doppelte: 1) „Zur wahren Freiheit gehört, dass der Mensch sich für einen Inhalt bestimmt, den er als vernünftiges Wesen für den rechten hält.“ 2) „Der Inhalt, zu welchem das Ich sich bestimmt, würde der Selbstbestimmung desselben Eintrag thun, wenn er ein demselben fremder wäre. Aber das Gute, für welches der Mensch sich bestimmen soll, ist ja nur das wahre Ich des Menschen.“

Einmal also ist der Gegenstand meines Wollens etwas Relatives (was ich als vernünftiges Wesen für das beste halte); sodann ist es etwas Absolutes (das Gute, das wahre Ich des Menschen). Ein vernünftiges Wesen kann sich irren. Wenn es sich irrt, hält es nicht „das Gute“, sein „wahres Ich“ für das Beste. In diesem Falle ist „der Inhalt, für den es sich bestimmt, seinem Ich fremd“, folglich „thut dieser Inhalt der Selbstbestimmung seines Ichs Eintrag“, und kommt es nicht zur Freiheit.

Hieraus entsteht folgende Alternative: Freiheit ist das Vermögen, sich zu bestimmen entweder für das relativ, oder für das absolut Gute. Wenn nur für das relativ Gute, so ist die Freiheit aufgehoben, weil das nur relativ Gute dem Ich des Menschen fremd ist; wenn für das absolut Gute, so kommt die Freiheit (nicht dem vernünftigen sondern) bloss dem unfehlbaren Menschen zu, oder dem Menschen insofern er unfehlbar ist, d. h. das Gute, sein wahres Ich entdeckt, oder auch endlich dem Menschen, insofern der Inhalt seiner Selbstbestimmung sich zufällig mit seinem wahren Ich in Einklang befindet. Da nun von menschlicher Unfehlbarkeit a priori niemals die Rede sein kann, so bleibt nur der letztere Fall übrig und die

Freiheit wäre demnach ein Vermögen, welches nur dann wirkt, wenn der Inhalt der Selbstbestimmung mit dem wahren Guten zusammenfällt. Wann das aber zufällig eintritt, kann Niemand sagen, weil Niemand „das wahre Gute“ kennt; folglich ist die Freiheit ein Vermögen, von dem Niemand sagen kann, wann es wirke. Weiss Niemand wann es wirkt, so kann auch Niemand es beobachten, somit Niemand Etwas davon wissen. Mithin wäre die Freiheit immer nur conditionaliter zu bestimmen, nämlich als ein Vermögen, das, wenn es überhaupt existirt, diese oder jene Eigenschaften zeigt. Aus dem Wesen eines so hypothetischen Vermögens liesse der Ursprung der Sünde sich aber schwerlich erklären.

Uebrigens wäre die Kahnis'sche Definition der Freiheit auch von seiner eigenen Bestimmung des Sünde begriffes aus zu kritisiren. Was redet er, der Sünde Uebertretung des Gesetzes nennt, der mit den alten Scotisten das Gute nicht in die göttliche Natur, sondern in den göttlichen Willen setzt, noch vom wahren Ich des Menschen oder von dem Guten das diesem Ich entspricht? Er kann das Gute viel einfacher Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen nennen. Freiheit wäre dann das Vermögen des Menschen, sich als Wille und für die göttlichen Gebote zu bestimmen. Die göttlichen Gebote sind aber, wie wir gesehen haben, nicht immer gleicher Natur oft contradictorisch. Angenommen also, der Mensch habe, als Norm ein „wahres Ich“, so kann selbstverständlich immer nur eine einzige Reihe jener contradictorischen Gebote seinem wahren Ich entsprechen. So oft dies nicht der Fall ist, wird das göttliche Gebot, für das der Mensch sich bestimmt, seinem wahren Ich fremd gegenüberstehen. Tritt dies ein, so „thut es der Selbstbestimmung des Ichs Eintrag“, so ist, mit anderen Worten, die Freiheit aufgehoben, woraus hervorgeht, dass der Mensch sich als Wille aus seinem Ich für das Gute (den göttlichen Willen) bestimmen kann, ohne sich dabei des Vermögens der Freiheit zu bedienen.

Man sieht, möchte ich beiläufig bemerken, was aus



dem Glauben an die Offenbarung zu werden pflegt. Wenn sie irgendwie können, operiren die angeblich Offenbarungsgläubigen mit den rein menschlichen Begriffen der Philosophen (das Gute, das wahre Ich u. s. w.). Der Gott der Offenbarung lobt es an Abraham dass er, demjenigen was „ein vernünftiges Wesen für den rechten Inhalt seines Ichs halten“ musste, schnurstracks entgegenhandelnd, der positiven Willensbestimmung Gottes gehorcht; ein Theologe, der an diesen Gott der Offenbarung zu glauben versichert, gibt aber eine Definition der Freiheit, derzufolge Abrahams Handlung als eine entschieden unfreie zu bezeichnen wäre. Denn vermöge der Freiheit „bestimmt sich der Mensch für einen Inhalt, den er als vernünftiges Wesen für den rechten hält“ (S. 481). Wendet der Verfasser ein, es habe der vernünftigen Natur Abrahams entsprochen, seine Vaterliebe dem göttlichen Gebote zu unterordnen, so zeigt eben diese Einwendung, dass von einem „Inhalte unserer vernünftigen Natur“ nicht mehr die Rede sein kann. Wenn ich deutsch schreiben will, nenne ich es vernünftig, mich den Regeln der deutschen Grammatik zu unterwerfen. Wem wird es aber dabei einfallen, von der Uebereinstimmung jener Regel mit dem Inhalte etwa meines deutschen Sprachbewusstseins zu reden? In diesem wie im ersteren Beispiele ist nicht was ich thue, vernünftig, sondern einfach, dass ich es thue.

Der Verfasser hat wirklich zu wählen zwischen seinen theologischen Anschauungen und gewissen philosophischen Velleitäten. Nicht als ob ich mir diese Velleitäten nicht erklären könnte. Sein Schwanken zwischen dem offenbarungsgläubigen Standpunkt und dem der nur mit menschlichen Hülfsmitteln arbeitenden Wissenschaft lässt ihn fortwährend in dieselben verfallen. Hier z. B. will er die rein theologischen Begriffe von Schuld und Strafe rechtfertigen. Nun sagt er sich selbst, dass sie auch den Begriff der Freiheit zu ihrer Voraussetzung haben. Deshalb macht er sich daran, diesen Begriff zu construiren. Das kann nur auf philosophischem Wege geschehen, und so findet er sich genöthigt, bei seiner Definition der Freiheit

seine ganze Theologie unberücksichtigt zu lassen, vom Ich, von dem wahren Inhalt des Ichs, von dem Guten und dergleichen Dingen zu reden, als hätten wir nicht schon längst vernommen, dass diese Abstracta dem Verfasser im Grunde ganz positive Dinge sind, welche sich ohne einen persönlichen Gott, Gesetzgeber und Richter der Welt gar nicht denken lassen.

Natürlich kommt bei diesem Verfahren die Philosophie ebenso zu kurz als die Theologie, und hiermit kehren wir zu des Verfassers Lehre über die Freiheit zurück, welche der Art ist, dass sie, wenn sie die Freiheit begründet, die Sünde; wenn diese, die Freiheit aufhebt. Von allem Heterogenen gereinigt, lautet nämlich die Kahnis'sche Definition der Freiheit folgendermassen: „Freiheit ist das Vermögen des Menschen, sich freiwillig für dasjenige zu bestimmen, was er als vernünftiges Wesen für das Rechte hält.“ Nun nehmen wir an, der Besitz dieses Vermögens sei unverkennbar, wie gewinnen wir dann hieraus den Begriff der Sünde? Was irgend ein besonderer Mensch als vernünftiges Wesen für das Rechte hält, kann sehr wohl das Schlechte sein. Wenn er ohne es zu wissen, dieses Schlechte gewählt, hat er keinen Missbrauch, sondern einfach Gebrauch von seiner Freiheit gemacht. Warum dann aber gesündigt? Er hätte etwas Anderes wählen sollen? Dann hat er auch nicht das Vermögen gehabt, seiner Einsicht zu folgen, oder, wenn er es unglücklicher Weise besass, hätte er es von vornherein zerstören sollen, um sich vielmehr daran zu gewöhnen, zu thun was (nicht seine, sondern) die Vernunft ihm vorschrieb. Nehmen wir nun zweitens an, es sei unverkennbar, dass er gesündigt habe, wie behalten wir dann den Begriff der Freiheit? Gesündigt kann er nur haben, wenn er sich nicht hätte entscheiden sollen für das, was er als vernünftiges Wesen für das Rechte hielt, d. h. wenn es ihm nicht zukam, dasjenige zu thun, was nach der Bestimmung des Verfassers der Freiheitsbegriff einschliesst und sogar postulirt.

Sollte Dr. Kahnis aber geneigt sein, zuzugeben, dass ein vernünftiges Wesen, wenn es sich bona fide irrt, nicht

sündigt, so hätte er damit seinen eigenen Begriff der Sünde als schlechthin Uebertretung des Gesetzes aufgehoben, denn er kann nicht leugnen, dass die aus irrthümlicher Ansicht von dem Rechten hervorgegangene That jedenfalls eine Uebertretung constituirt, „einen Schlag, der mit einem Gegenschlag beantwortet werden muss.“ Aus seinem Eingeständniss wäre aber weiter zu folgern, dass „der letzte Grund der Sünde“ nicht Etwas sein kann, was „im Wesen der Freiheit liegt“ (S. 481), weil auch ein solcher Gebrauch der Freiheit, der nicht zur guten That führt, dennoch keine Sünde zu constituiren braucht. Der Verfasser scheint dies noch zeitig eingesehen zu haben. Am Ende seiner Erörterung über die Freiheit schreibt er, was indessen die ganze Erörterung rein überflüssig macht: „Aller Sünde letzter Grund ist Selbstsucht“ (S. 482). Ueberraschend in der That, und eine neue Probe der methodologischen Strenge dieser lutherischen Dogmatik! Im Anfange der Untersuchung heisst es: „der *alleinige* Grund aller Sünde ist die Freiheit“ (S. 480). Dieses hat man nicht beweisen können, und nun heisst es am Schlusse der Untersuchung: „Der letzte (und es gab nur Einen!) Grund der Sünde ist Selbstsucht.“

Ein alleiniger Grund lässt also noch einen letzten Grund zu, und das, nur nicht absolute oder ideell vollendete, sonst aber wesentlich göttliche Vermögen der Freiheit hat zur Unterlage — die Selbstsucht! Die Selbstsucht ist schon Sünde, und sie soll den Ursprung der Sünde erklären! Ist sie aber selbst noch nicht Sünde, so entweder etwas Gutes oder Indifferentes; in beiden Fällen reicht sie zur Erklärung der Sünde nicht aus. Man verzweifelt beinahe an der Möglichkeit, selbst jemals richtig zu denken, wenn man einen Gelehrten in einem lange Jahre hindurch bearbeiteten Werke eine solche Logik bei sich führen sieht.

Auf noch einen Fehler in der Kahnis'schen Freiheitslehre möchte ich als auf einen ziemlich verbreiteten aufmerksam machen: die Verwechslung von sittlicher Freiheit und Wahlfreiheit. „Ohne das Wahlvermögen keine

Freiheit“, schreibt der Verfasser (S. 481). Ich hoffe nachzuweisen, dass Freiheit im Sinne der Kahnis'schen Definition, also sittliche Freiheit, das Wahlvermögen ausschliesst.

Ich wüsste für sittliche Freiheit keine bessere Definition als die der Verfasser uns offenbar hat geben wollen: das Vermögen uns freiwillig zu demjenigen zu bestimmen, was wir als vernünftige Wesen für das Rechte halten. Nennen wir dieses Rechte *a*. Die Wahlfreiheit ist aber das Vermögen sich entweder zu *a* oder zu Nicht *a* zu bestimmen. Schliesst nun sittliche Freiheit auch das Vermögen ein, uns zu Nicht *a* zu bestimmen, so wäre sittliche Freiheit und Wahlfreiheit durchaus dasselbe. Von zwei Dingen, die vollkommen dasselbe sind, ist es thöricht zu behaupten, das Eine existire nicht ohne das andere. Wenn eine solche Versicherung einen Sinn hat, so sind sittliche Freiheit und Wahlfreiheit nicht dasselbe. Wenn nun aber sittliche Freiheit das Vermögen ist, sich zu *a* zu bestimmen, und Wahlfreiheit ebenfalls das Vermögen ist, sich zu *a* zu bestimmen, allein ausserdem auch noch das Vermögen, sich zu Nicht *a* zu bestimmen, so muss offenbar in diesem letzten Vermögen der ganze Unterschied liegen zwischen sittlicher Freiheit und Wahlfreiheit. Deshalb ist, wo sittliche Freiheit existirt, das Vermögen, sich für Nicht *a* zu bestimmen, folglich die Wahlfreiheit, nicht vorhanden.

Die Erfahrung bestätigt diesen aprioristischen Beweis. In jeder Beziehung ist der Mensch sittlich um so freier, je weniger von der Wahlfreiheit an ihm haftet, so dass das wahre Gotteskind schliesslich nicht mehr sündigen kann. Dem vernünftigen Wesen ist es auch nicht lieb, wenn ihm zugemuthet wird, es hätte sich auch für das Entgegengesetzte von demjenigen entscheiden können, wofür es sich wirklich entschieden hat. Ein Freund reist ab, und vertraut mir wichtige Documente an; ich gebe sie ihm später zurück. Was würde ich empfinden, wenn er mir seinen Dank äusserte mit den Worten: Du hättest dich ja auch dafür bestimmen können, mir dieselben nicht zurückzugeben?

Bei dieser ganzen Beweisführung habe ich nur ex hypothesi die Existenz der Wahlfreiheit gelten lassen; mit andern Worten, ich habe nur nachweisen wollen, dass wenn die Wahlfreiheit überhaupt existirt, sie von der sittlichen Freiheit durchaus verschieden sein muss. Aus der Definition der Wahlfreiheit — und die gegebene war doch die einzig mögliche — geht aber hervor, was für ein seltsames Ding die Wahlfreiheit sein muss. Sie war das Vermögen uns für *a* und für Nicht *a* zu bestimmen. Das Vermögen uns für Nicht *a* zu bestimmen, kann und wird in gar manchen Fällen gleich sein dem Vermögen, uns nicht für *a* zu bestimmen. Wahlfreiheit wäre demnach das Vermögen Eins und dasselbe zu thun und nicht zu thun. Wer kann sich einen Begriff bilden von dem Vermögen etwas nicht zu thun?

Es ist also unserer Dogmatik nicht gelungen, den Ursprung der Sünde aus der Freiheit abzuleiten. Aber selbst wenn unsere Kritik dies nicht dargethan hätte, so könnten wir dennoch das Misslingen des Kahnis'schen Versuches behaupten, weil der Ursprung der Sünde weder aus der menschlichen Freiheit noch aus irgend einer andern Ursache abzuleiten ist. Dr. Kahnis nennt die Frage nach dem Ursprung der Sünde „eine vielbewegte“ (S. 478). Sie ist es leider, wie gewöhnlich alle diejenigen Fragen, auf die keine Antwort zu erwarten ist. Zur Methodologie der Dogmatik gehört es, unrichtig gestellte Fragen zu beseitigen.

Die Frage nach dem Ursprunge der Sünde ist eine solche, weil der Begriff Sünde ein zusammengesetzter ist. Wenn ich von Sünde rede, so rede ich von einer Handlung (Gesinnung, Zustand u. s. w.) und von der Qualifizierung einer Handlung. Chronologisch kommen Handlung und Bezeichnung der Handlung nach einander, sie sind also zeitlich getrennt; sie sind es aber auch begriffsmässig, da der Begriff der Handlung nur synthetisch mit dem Begriff des Sündhaften verbunden werden kann. Die Frage nach dem Ursprung der Sünde setzt aber voraus, dass der Begriff Sünde ein einheitlicher sei, während er



in der That zwei ganz verschiedene Fragen in sich birgt, einmal die nach dem Ursprung irgend einer bestimmten Handlung, sodann die nach dem Ursprung jener sittlichen Kategorie (des Sündhaften), der wir diese Handlung unterzuordnen uns veranlasst fühlen; und wenn die erstere uns vielleicht nicht weiter interessirt, so hat schliesslich die Untersuchung nach dem Ursprung der Sünde keinen vernünftigen Sinn, es sei denn wir bezeichnen als ihren Gegenstand lediglich die Art und Weise, wie wir überhaupt dazu gekommen sind, irgend eine Handlung als sündhaft zu bezeichnen. „Woher das Böse“ heisst demnach nichts anderes als: woher der Begriff oder die Kategorie des Bösen?

Es wird dies besonders einleuchtend, wenn wir an eine solche Handlung denken, die eben nicht allgemein als sündhaft bezeichnet wird. Das Böse, die Sünde ist natürlich eine Abstraction, ein Gattungsbegriff, ein Conceptus. Eine Handlung wird für uns erst sündhaft, sobald wir urtheilen, dass ihr Hauptmerkmal mit dem Hauptmerkmal jenes Conceptus zusammenfällt. Wenn nun jemand fragen wollte nach dem Ursprung der Sünde am Freitag Fleisch zu essen, so würde man sofort die Unmöglichkeit einsehen, diese Frage, so wie sie vorliegt, zu beantworten. Warum sollte es sich dann aber mit denjenigen Handlungen anders verhalten, die von einer grösseren Anzahl von Menschen für Sünden gehalten werden? Nach dem Ursprung der Sünde zu fragen ist gerade so philosophisch als es wäre, etwa den Ursprung des Schönen untersuchen zu wollen.

Man wird vielleicht einwenden, nach der Entstehungsart der Sünde zu forschen, hiesse soviel als zu fragen, wie der Mensch dazu gekommen sei, solche Handlungen zu verrichten, die das sittliche Gefühl später als Sünden bezeichnen könnte. Allein wenn man zugibt, dass die Unterscheidung zwischen Gutem und Bösem einer Entwicklungsstufe der Cultur entspricht, welche nicht vom Anfang an erreicht ward, so kann es wahrlich nicht befremden, wenn der Mensch nicht von Haus aus im Stande gewesen ist, solche Handlungen zu vermeiden, die er doch nur hätte

vermeiden können, wenn die gedachte Unterscheidung ihm schon von vornherein bekannt gewesen wäre.

Ich glaube also, dass die Frage nach dem Ursprung der Sünde von dem Programm derjenigen Fragen verschwinden muss, mit denen man sich vernünftiger Weise beschäftigen kann; denn es hilft nichts, ob man auch mit dem Verfasser „die Sünde als ihrem Wesen nach nur Eine betrachten wollte“ (S. 482). Die Eine „Sünde“, die sich in der Vielheit der Sünden offenbart, kann immer nur eine bestimmte Richtung des Geistes oder Gesinnung des Herzens bezeichnen, die als solche, nicht aber insofern sie Sünde ist, ihren Ursprung haben kann, so dass auch hier die Frage wiederkehren muss: Wie ist man dazu gekommen, diese bestimmte Richtung als eine sündhafte zu empfinden und zu verurtheilen.

## § 2. Aus der Christologie.

Was hier über die Person Christi gelehrt wird, entzieht sich im Grunde aller methodologischen Kritik, weil es von biblisch-kirchlichen Voraussetzungen ausgeht, welche gänzlich dem Gebiete des Glaubens angehören und als solche keine Controverse zulassen. Anders verhält es sich mit der Lehre über das Werk Christi, namentlich mit der Soteriologie. Ohne ihren eigentlichen Inhalt selbst zu prüfen, wollen wir abermals ihre formale Seite untersuchen. Es ist nämlich nicht uninteressant hervorzuheben, dass die kirchliche Soteriologie, wie sie auch von dieser lutherischen Dogmatik vertreten wird, nicht hat zu Stande kommen können ohne von eben denselben Prämissen auszugehen, welche die orthodoxe Ansicht am meisten rügt, sobald es der Rationalismus ist, der sie geltend macht. Nach Kahnis liegt die Sache so: „Sind alle Menschen Sünder, so müssen auch alle Menschen der Sünde Sold empfangen . . . Sünde und Tod verbürgen sich gegenseitig. So tief wie der Tod ist auch die Sünde in der Menschen Natur eingedrungen. Nicht eine zufällige Erscheinung ist die Sünde unter den Menschen, sondern die nothwendige Frucht des

sündhaften Zustandes der gefallenen Menschheit. Die Menschheit ist als Gattung der Sünde verfallen. Eine solche ungeheure Thatsache wie die Erbsünde kann Gott nicht ungestraft hingehen lassen, ohne seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit untreu zu werden. Wo dem Vater, Lehrer, Richter, König die Sünde als eine principielle Macht entgegentritt, da muss auch sein Amt principiellen Ernst zeigen, d. h. die Gerechtigkeit, ohne die es nichtig ist. Was man so oft von einem irdischen König sagt: Erst Gerechtigkeit, dann Güte, das gilt im eminenten Sinne von Gott, der aufhört Gott zu sein, wenn er die von ihm selbst aufgerichtete Weltordnung bricht“ (II. S. 160). In den letzten Worten liegt der Nerv der ganzen Beweisführung, die man in dieser verkürzten Form wiedergeben kann: 1) Die nothwendige Verbindung von Schuld und Strafe ist ein Gesetz der göttlichen Weltordnung. 2) Ein solches Gesetz kann nicht gebrochen werden. 3) Wenn aber Gott die Strafe erlassen wollte, ohne dass die Schuld getilgt worden wäre, so hätte er dieses Gesetz aufgehoben, d. h. „aufgehört Gott zu sein.“ 4) Hat nun Gott factisch die Sünde vergeben, so muss die Schuld getilgt worden sein. 5) Die Menschheit selbst aber hat sie nicht getilgt, folglich muss dies von einem Anderen geschehen sein, u. s. w.

Die wichtigste Voraussetzung, auf der diese Beweisführung beruht, ist somit folgende: Ein Gesetz der göttlichen Weltordnung kann nicht gebrochen werden. Es leuchtet sofort ein, dass dies genau derselbe Grundsatz ist, von dem die Rationalisten, nicht ohne starken Tadel der Orthodoxie, mit ihrer Leugnung des Wunders ausgehen. Nach ihrer Anschauung gehorchten die physische sogar wie die sittliche Natur Gesetzen der göttlichen Weltordnung. Sie nahmen an, Gott höre auf „Gott zu sein, wenn er die von ihm selbst aufgerichtete Weltordnung bricht.“ Ein Wunder sei aber ein Aufheben der Naturgesetze,<sup>1)</sup>

1) Dies wird freilich von den Supranaturalisten selbst nur selten mit dürren Worten gesagt. Auch Dr. Kahnis nennt das Wunder.

und jeder Bericht eines Wunders schon deshalb nicht glaubwürdig. Darauf hat die orthodoxe Theologie dann immer geantwortet, Gott sei nicht durch seine eigenen Gesetze gebunden; derjenige, der die Gesetze gegeben, könne sie, kraft seines souveränen Willens, auch wieder aufheben; darin zeige sich eben seine Allmacht, seine Freiheit; der Rationalismus dagegen verrathe gerade seine Beschränktheit dadurch, dass er Gott gleichsam vorschreiben wolle, was Gott thun und nicht thun könne.

Wir haben dieses Raisonement niemals vernommen, ohne an die Schwierigkeiten denken zu müssen, welche daraus für die Satisfactionstheorie entstehen. Gott kann Gesetze der Weltordnung aufheben, um seine Macht, er kann sie aber nicht aufheben, um seine Barmherzigkeit zu zeigen? Wenn es seine eigene Ehre oder die Beglaubigung der von ihm gesandten Personen gilt, bricht er ohne weiteres die von ihm selbst aufgerichtete Weltordnung. Wenn er dies aber thun sollte, um eine sündige und leidende Menschheit zu retten, würde er sofort aufhören, Gott zu sein. Weigert Jemand seine ganze Wissenschaft aufzugeben, um eine angebliche Erscheinung gelten zu lassen welche aus der Reihe der endlichen Ursachen nicht, welche nur aus einer übernatürlichen Wirkung erklärt werden kann, so wird ihm ein Vorwurf gemacht aus seiner Afer-  
weisheit, welche Gott zu sagen beansprucht, wie dieser die Welt regieren muss. Einer gläubigen Wissenschaft steht

eine vom Naturlauf abweichende ausserordentliche Thatsache (*révél.*), die einen göttlichen Grund und einen göttlichen Zweck hat (I, S. 199). Diese Definition, wie man sieht, ist mit fast diplomatischer Vorsicht gefasst. Was dahintersteckt lässt sich aber leicht entschleiern. Was selbst natürlich ist, kann unmöglich „vom Naturlauf abweichen.“ Ein Wunder ist also entweder etwas entschieden Nicht-natürliches, in der Natur nicht Begründetes, oder es weicht nicht vom Natürlichen ab, d. h. es ist vollkommen natürlich. Im ersteren Falle kann es auf dem Gebiete der Natur nicht zu Stande kommen, ohne dass „ein Naturgesetz aufgehoben, die Weltordnung gebrochen wird“ (q. e. d.); im letzteren Falle, kann es nicht ein „Zeichen“ sein, da wir schwerlich einen anderen als einen rein naturwissenschaftlichen Schluss aus demjenigen ziehen können, was sich dem Laufe der Natur gemäss ereignet.

es dagegen frei, zu behaupten: „Strafen muss der Gerechte, um thatsächlich sein Verwerfungsurtheil über die Sünde auszusprechen“ (S. 160).

Zweierlei Gewicht ist dem Herrn ein Greuel. Mit andern Worten, diejenigen die das Wunder gelten lassen und mit Faust sagen, es sei des Glaubens liebstes Kind, haben sich, wenn sie wenigstens die Logik nicht mit Füßen treten wollen, im Voraus den Weg abgeschnitten, die kirchliche Satisfactionstheorie vernünftig zu begründen, weil diese Theorie mit der aprioristischen Unmöglichkeit des Wunders steht und fällt, mit der Annahme nämlich, Gott müsse das einmal von ihm gegebene Gesetz immer in Erfüllung gehen lassen. „Hat Gott, sagt der Verfasser (S. 160), nach seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie sie sich in der Weltordnung Gestalt gegeben hat, an die Sünde als Strafe den Tod geknüpft, so muss er diese heilige Ordnung aufrechterhalten.“ Wie wird er aber, nachdem er dieses gesagt, die Rationalisten verhindern, ihrerseits zu sagen: „hat Gott nach seiner Weisheit, wie sie sich in der Weltordnung Gestalt gegeben hat, z. B. an das Gehen auf dem Wasser das Sinken, an das Sterben die Verwesung, an das Verlieren eines Ohres die bleibende Verstümmelung, an die Zahl von fünf Broden eine im höchsten Grade ungenügende Sättigung von fünftausend Menschen geknüpft, so muss er diese heilige Ordnung aufrecht halten?“

Noch mit einer anderen seiner eigenen Aeusserungen kommt seine Satisfactionstheorie in Conflict. Früher (I. S. 338) hat er die Heiligkeit Gottes nicht setzen wollen „in die Uebereinstimmung des göttlichen Willens mit dem Sittengesetz, da für Gott das Gute nicht als Gesetz besteht.“ Ferner hat er behauptet: „In seinem Willen ist Gott absolut frei. Ist er das, so hat er in Allem, was er will, die Möglichkeit auch anders zu wollen“ (S. 339). Es ist jedenfalls kein Natur-, es ist somit ein Sittengesetz, genauer ein Gesetz der sittlichen Welt, dass die Strafe der Sünde folgt. Wenn Gott nun nicht anders heilig sein kann, als indem er dieses Nacheinander aufrechterhält, so



muss seine Heiligkeit, wenigstens theilweise, in der Uebereinstimmung seines Willens mit jenem Gesetz der sittlichen Welt bestehen. Hört diese Uebereinstimmung auf, so hört nach Dr. Kahnis auch Gott auf Gott zu sein. Wie seltsam! Gott ist absolut frei. Er „muss“ aber die Sünde strafen, wenn er seiner Existenz nicht verlustig werden will. In Allem was er will, hat er die Möglichkeit auch anders zu wollen. Allein, wenn er, nachdem er einmal an die Sünde den Tod geknüpft, diese Verknüpfung abändern will, wird Dr. Kahnis ihn nicht mehr als Gott anbeten.

Eine neue Probe der eigenthümlichen Logik des Verfassers liegt in seiner Bescheidung der Socinianer vor, welche eine Uebertragung der Strafe der Menschheit auf Jesus als vollkommen unzulässig bezeichnet haben. Dr. Kahnis gesteht, „dass sobald ein Vergehen criminalen Charakter hat, das Recht keine Uebertragung zulässt“, weil in diesem Falle „das Subjekt der Schuld auch das Subjekt der Strafe ist“ (S. 162). Damit, sollte man glauben, wäre die ganze Frage erledigt und zwar in einem der Satisfactionstheorie ungünstigen Sinne. Allein Dr. Kahnis fährt fort: „Was ist denn aber das Subject der Schuld, um die es sich hier handelt? Die Menschheit. Rechtlich angesehen ist die Menschheit eine grosse Korporation oder moralische Person. Die Menschheit hat als Korporation eine Schuld contrahirt. Und wie? Die Sünde und Schuld des Stammvaters der Menschheit ist zur Sünde und Schuld der Menschheit geworden. Hier also hat eine Uebertragung stattgefunden. Gott hat die Sünde und Schuld des Gattungsmenschen der von ihm stammenden Gattung zugerechnet. Ist es also nach göttlichem Recht geschehen, dass die Sünde und Schuld des Einen den Vielen ist übertragen worden, so ist es auch göttlich Recht, dass die Sünde und Schuld der Vielen wieder Einem übertragen wird“ (S. 162). Man verliert fast die Geduld über diese allen Wahrheitsinn verletzende Sophistik. Auch auf dem Gebiete der Wissenschaft gibt es ein lauterer, sittliches Gefühl, das sich gegen solche Escobarderien empört. Das Gaukelspiel

liegt in dem abwechselnden Gebrauch der Worte Menschheit und Viele. Einmal heisst es: „Subjekt der Schuld ist die Menschheit.“ Gut. Wenn also die Schuld der Menschheit übertragen worden ist auf Jesus, so ist Jesus ein anderer als die Menschheit, so steht er ausserhalb derselben. Einer solchen Consequenz vorzubeugen, heisst es sofort: „die Schuld des Einen Adam ist den Vielen übertragen, die Schuld Vieler kann deshalb wieder Einem übertragen werden.“ Hier gibt es also nicht ein einziges Subjekt, sondern Viele Subjekte der Schuld, nämlich eben „die Vielen.“ Allein die Vielen bilden nur eine Korporation insofern sie eben nicht Viele sondern eine Einheit sind; sind sie aber eine Einheit, so bilden sie zusammen eine Menschheit, derer Schuld nicht übertragen werden kann, ohne dass Jesus aufhört Mensch zu sein.

Es ist aber unwahr, dass die Menschheit eine Schuld contrahirt habe, denn bis zum heutigen Augenblick hat die Menschheit die an die Schuld geknüpfte Strafe, den Tod, noch nicht empfunden. Die Menschheit lebt jedenfalls seit mehr als sechstausend Jahren. Ist sie also die schuldige, so ist sie bis jetzt ungestraft geblieben; oder, wäre sie ohne Jesu Tod gestorben, d. h. untergegangen, so ginge daraus hervor, dass sie, nachdem Jesus ihre Strafe getragen, als Menschheit, d. h. also auf dieser Erde ewig leben würde. Deshalb, weil die Menschheit noch niemals gestorben ist, muss entweder die Verknüpfung von Sünde und Tod eine illusorische sein, oder hat die Menschheit den Untergang nicht zu befürchten. Im letzteren Falle hat aber der Einzelne selbstverständlich keinen Nutzen von dem Tod Christi, da es nicht die Strafe des Einzelnen ist, welche Jesu übertragen, folglich auch die Sünde des Einzelnen nicht getilgt wurde. In der That sagt Kahnis ausdrücklich: „Für die einzelne Sünde eines Einzelnen einen unschuldigen Andern in Strafe zu ziehen, ist natürlich eine Ungerechtigkeit“ (S. 162).

Ein zweites Gaukelspiel wird hier getrieben mit dem Worte übertragen. Von Adam, heisst es, wurde die Schuld den Vielen übertragen, d. h. mitgetheilt, ohne dass

Adam selbst sie verlor; das Wort involvirt bloss eine Ausdehnung des Besitzes. Wenn es nun aber heisst, dass auch umgekehrt die Schuld Vielen dem Einen übertragen wurde, so wird entweder das Wort in einem andern Sinne genommen, oder es bedeutet auch hier nur eine Mittheilung unserer Schuld an Jesus, ohne dass die Vielen die sie ihm mittheilen dieselbe verlieren. In letzterem Falle wäre Jesus in unser Verderben mit hineingezogen, wir aber nicht gerettet. Nimmt der Verfasser dagegen das Wort, sobald es sich auf Jesus bezieht, in einem ganz verschiedenen Sinne, so hat seine Parallele jedwede Bedeutung verloren, so lässt sich „aus dem göttlichen Rechte, die Schuld Adams auf die Vielen zu übertragen“, durchaus nichts folgern für das Recht, Jesus anstatt der Vielen zu strafen. Ein neuer Sophismus tritt uns in der Erörterung entgegen, durch welche Dr. Kahnis hat darthun wollen, dass der Gehorsam Christi verdienstlich gewesen sei. Er gibt zu, dass „Jesus Christus als Mensch zur Erfüllung des göttlichen Willens verpflichtet war.“ Dann sagt er aber weiter: „wozu er nicht verpflichtet war, das war die Erfüllung des theokratischen Gesetzes. Unterzog sich Christus diesem, so that er es nicht um seinetwillen, sondern anstatt der Menschheit, um ihr seine Gerechtigkeit zuzueignen“ (S. 167). Wir nehmen an, dass die Erfüllung des theokratischen Gesetzes an sich für Jesus keine Verpflichtung constituirte. Wenn er aber wusste, dass die Erfüllung jenes Gesetzes das einzige Mittel war, Millionen von den ewigen Höllenstrafen zu befreien, war denn die Anwendung dieses Mittels auch keine Verpflichtung? Welch ein moralisches Gefühl legt man Jesu bei, indem man die Möglichkeit voraussetzt, dass er sich gesagt hätte: „Ich kann sie freilich retten: ich brauche es aber nicht zu thun.“ Der Verfasser lehrt ausdrücklich: „Man kann Christo nichts zum Verdienst rechnen, dessen Unterlassung ihm Sünde gewesen wäre.“ Es ist also keine Sünde, das Gute zu unterlassen das man verrichten kann, selbst dann nicht, wenn es Unzählige beglücken wird?

Der Kahnis'sche Versuch die Satisfactionstheorie zu

begründen führt schliesslich zur folgenden Alternative: Entweder ist die Menschheit das Subjekt der Schuld, welche Jesus auf sich genommen, und dann kommt seine Strafe, sein Tod, dem Einzelnen nicht als solchem, sondern nur insofern er Mitglied der Menschheit ist zu Gute; oder Subjekte der Schuld sind „die Vielen“, und dann ist ihre Schuld auf Jesus nur in dem Sinne übertragen worden, in dem zuerst die Schuld von Adam den Vielen übertragen worden war. Es macht einen durchaus niederschlagenden Eindruck zu sehen, wie der Dogmatiker, wenn er dasjenige, was er selbst für eine der wichtigsten Ueberzeugungen in dem Glaubensbewusstsein der Gemeinde halten muss, wissenschaftlich zu vermitteln sucht, zu Mitteln greift, die daran zweifeln machen, ob es ihm recht Ernst bei der Sache, oder ob er seiner Aufgabe überhaupt auch nur entfernt gewachsen ist. Wenn die Ungläubigen die kirchlichen Lehren nicht verspotten, liegt dies weit mehr an ihrem eigenen historischen Sinn, als an der Ehrwürdigkeit der gläubigen Apologetik.

### § 3. Aus der Lehre vom heiligen Geist.

„Wenn die Lehren von Vater und Sohn das objektive Heil darstellen, so die Lehren vom Geiste das subjektive, d. h. die Zueignung des in Christo erschienenen Heils. Die heilzueignende Wirksamkeit des heiligen Geistes ist die Gnade.“ So lehrt der Verfasser (II, S. 179), indem er zunächst dazu übergeht, das Verhältniss der Freiheit zur Gnade zu bestimmen. Dies geschieht folgendermassen: „Jene zwei Reihen von Schriftstellen, deren erste den Glauben dem heiligen Geiste zuschreibt, deren zweite ein Mitwirken des menschlichen Willens aussagt, stehen biblisch nicht im Widerspruch unter sich. Nur der durch das Wort in den Menschen eintretende Geist gibt dem Menschen die Kraft zu glauben. Die Lehre also, dass der Mensch aus eigener Kraft glauben könne, wozu nach dem Vorgang der abendländischen Väter Augustin in seiner ersten Zeit geneigt war, ist entschieden



gegen die Schrift. Allein etwas Anderes ist die Kraft zu glauben, etwas Anderes der Glaube selbst. Der Glaube ist ... der Natur der Sache nach ein Akt des menschlichen Geistes. Der Mensch, nicht der heilige Geist, ist das Subjekt welches glaubt. Nur durch das Licht kann das Auge sehen. Aber das Sehen ist eine Function des Auges, die nicht ohne ein Handeln, ein Handeln, das nicht ohne Freiheit ist. So ist auch der Glaube ein Handeln unseres Geistes, welches, wie das Sehen nur durch das Licht, durch die Gnade bedingt ist, aber nur mittelst eines Aktes der Freiheit sich vollziehen kann. Niemand kommt zum Glauben, den nicht der Vater durch den Geist zieht, aber diesem Zuge folgen oder widerstehen ist Sache der menschlichen Freiheit. Nur unter dieser Voraussetzung kann der Mensch nach seinem Glauben gerichtet werden“ (S. 250 fg.).

Hier werden also folgende Lehrsätze neben einander gestellt: 1) Der Mensch hat keine eigene Kraft zu glauben. 2) Der Mensch hat eigene Kraft dem Zuge Gottes zum Glauben zu folgen, oder „die göttliche Kraft zum Glauben zu verwirklichen.“ Und dies ist der Synergismus, dem der Verfasser huldigt, im Widerspruch mit der Concordienformel, die, nach seiner Aussage, „wie sie liegt, jede Mitwirkung verwirft“ (S. 251). Man kann diesen Synergismus kurz so bezeichnen: der Mensch der glaubt, macht selbständigen Gebrauch von einer ihm besonders mitgetheilten göttlichen Kraft.

Die Richtigkeit dieses Satzes bleibe wieder einfach dahingestellt. Wir fragen nur was er voraussetzt. Offenbar nichts weniger als dieses, dass die göttliche Kraft ein abstractes Quantum ist, dessen Werth der Mensch unter allen Umständen beurtheilen kann, ehe er sich entschliesst, sich seiner zu bedienen um zum Glauben zu kommen. Wenn seine Freiheit nun unbeschädigt bleiben soll, müssen wir annehmen, dass der Mensch die göttliche Gnade in sich empfangen kann, ohne im Geringsten davon beeinflusst oder modificirt zu werden. Er muss diese Gnade empfangen haben, ungefähr wie man ein Stück Geld in



Empfang nimmt, von dem man sich nachher fragt: werde ich es ausgeben oder nicht? Aus diesem Grunde haben wir die angeblich mitgetheilte göttliche Kraft ein abstractes Quantum genannt, weil die Hypothese des Synergismus bei der Constatirung des Vorhandenseins der Gnade in einem Menschen von jedem Zusammenhang zwischen dieser Gnade und dem sittlichen Zustande des Betreffenden abstrahirt und abstrahiren muss, wenn die Freiheit, welche hier wesentlich anfänglich Indifferentismus ist, nicht von vornherein aufgehoben werden soll. Während nun also der Betreffende durchaus keinen Einfluss von der göttlichen Gnade empfindet, sie ganz objectiv in seinem Gemüth wahrnimmt und beobachtet, wie sie ihn zum Glauben hinzieht, muss er dennoch im Stande sein, sie richtig zu beurtheilen. Thäte er dies nicht, so würde seine Unwissenheit in Betreff der wahren Natur jener ihm mitgetheilten Kraft seine Freiheit wieder beeinträchtigen, da jede Wahl, um eine ganz freie zu sein, auf der genauen Kenntniss derjenigen Dinge beruht, zwischen denen man zu entscheiden hat. Wie leicht könnte die Wahl ganz anders ausgefallen sein, wenn man dies oder das besser gewusst hätte!

Nun ist es aber wieder nicht leicht, eine solche genaue Kenntniss der göttlichen Gnade, wie die Freiheit der Wahl sie verlangt, sich vorstellig zu machen, ohne eine entsprechende sittliche Wirkung damit verknüpft zu denken. Die Gnade ist ein „Zug des Vaters zum Glauben.“ Folglich kann ich die Gnade nicht erkennen ohne zu wissen, dass sie mich zum Glauben hinzieht. Allein um frei, d. h. indifferent zu bleiben, soll ich von ihrem Zug einstweilen noch nichts empfinden. Meine Erkenntniss wird also zuerst eine rein theoretische sein; dann aber wird sie doch kaum eine ungetrübte bleiben können, insofern nämlich mein Wissen und mein Empfinden im schroffsten Widerspruch mit einander stehen werden. Wir sagen offenbar noch zuviel, wenn wir dieses Wissen ein rein theoretisches nennen. Es ist im Grunde nur ein Autoritätsglaube; denn wie sollte dieser „Zug des Vaters“

Gegenstand meines Wissens sein, wenn ich denselben niemals empfunden habe?

Der Verfasser gibt freilich nicht zu, dass der Mensch, vor der Entscheidung, ob er glauben wird oder nicht, jenen Zug nicht empfinde; denn er sagt: „diesem Zuge folgen oder widerstehen ist Sache der menschlichen Freiheit.“ Wenigstens das Widerstehen setzt voraus, dass man sich bewusst ist, in einer bestimmten Richtung gezogen zu werden. Allein daraus geht eben hervor, dass hier ein Widerspruch vorliegt, nämlich zwischen dem Indifferentismus der abstracten Wahlfreiheit und jenem bereits Afficirtsein von der göttlichen Gnade, welches vom Folgen und vom Widerstehen dieser Gnade in gleichem Masse unzertrennlich ist.

Die schwache Seite jeder synergistischen Anschauungsweise wird es immer sein, dass sie die menschliche Freiheit nicht retten kann, ohne in Folge dessen die dem Menschen mitgetheilte Gnade als etwas rein äusserliches zu fassen, das nur theoretisch, nicht aber in der That das Herz anzieht; dass sie sich also einen „Zug des Vaters“ denken muss, dem gegenüber das menschliche Herz wenigstens anfänglich sich völlig indifferent verhält. Der Synergismus mag also Wahrheit sein, er kann aber nur auf die Autorität einer Offenbarung hin angenommen werden; denn diese Wahrheit dogmatisch zu vermitteln, ist bisher unseres Wissens noch Niemandem gelungen; sie nöthigt im Gegentheil dem Denken unlösbare Widersprüche auf.

Wie das zu erwarten war, verwirft Dr. Kahnis die calvinistische Prädestination. Die Unhaltbarkeit dieser Lehre hat er aber zu begründen versucht mittelst eines Raisonnements, das in seinem Munde befremden kann. Unhaltbar sei die calvinistische Ansicht, „weil sie dem Wesen Gottes, wie es sich durch die allgemeine und die besondere Offenbarung bezeugt hat, widerspricht. Wenn der alleinige Grund der Heilsannahme oder Heilsverwerfung der unbedingte Rathschluss Gottes ist, so ist der Gott, welcher Menschen verdammt, weil er sie nicht retten will, ungerecht. Es ist Gottes unwürdig, Vielen das Heil zu

bieten, denen er es von Anfang nicht bestimmt hat“ (S. 253). Wie verleugnet doch Dr. Kahnis damit einen wesentlichen Theil seines eigenen Gottesbegriffes. Schon einmal haben wir an die Worte erinnern müssen, welche diese Bekämpfung des Calvinismus von vornherein hätten unmöglich machen sollen: „In seinem Willen — hiess es (I, S. 339) — ist Gott absolut frei. Ist er das, so hat er in Allem was er will, die Möglichkeit auch anders zu wollen.“ Wenn aber Calvin mit diesem nominalistischen Gottesbegriff Ernst macht, und die Prädestination als jenes decretum bezeichnet, quo (Deus) apud se constitutum habet, quid de unoquoque homini fieri vellet, so antwortet Dr. Kahnis: Gott kann freilich wollen was er will; will Gott aber nicht retten, so ist er ungerecht. Ein Gesetz, eine Norm existirt nicht für Gott; verdammt er aber die Menschen kraft eines unbedingten Rathschlusses, so nenne ich ihn ungerecht, d. h. so beurtheile ich ihn nach einer Norm, die er nicht selbst ist. In Allem was er will hat er die Möglichkeit auch anders zu wollen. Wird diese Möglichkeit aber zur Wirklichkeit, so kann Gott in die Lage kommen, etwas seiner Unwürdigen zu thun. Man bewundere die Biegsamkeit eines Geistes, der durch solche Widersprüche hindurch seinen Weg finden kann!

Und was gibt nun der Verfasser an die Stelle der verworfenen calvinistischen Prädestination? — Zunächst die Berufung. „Die Voraussetzung des seligmachenden Glaubens ist die Botschaft des Wortes, welche an die Menschen ergeht“ (S. 257). Der Verfasser gesteht aber mit gewohnter Aufrichtigkeit: „die allgemeine Berufung ist nicht eine Thatsache“ (S. 258), factisch berufe Gott also nicht Alle; factisch ist also „die Voraussetzung des seligmachenden Glaubens“ nicht für Alle da; d. h. für Viele ist es einfach nicht möglich zu glauben, beziehungsweise selig zu werden, und diese Unmöglichkeit rührt von dem Ausbleiben der göttlichen Berufung her. Wenn Gott nicht beruft, so geschieht dies mit seinem Willen oder gegen seinen Willen. Letzteres ist undenkbar; ersteres bleibt also übrig, und Gott beruft nicht, weil er nicht berufen

will. Dann sind wir aber von der calvinistischen Prädestinationslehre nicht sehr weit entfernt.

Der Verfasser weiss freilich einen Ausweg. Denn „die allgemeine Berufung ist nicht eine Thatsache, sondern eine Forderung, deren Verwirklichung der Glaube Gott anheimstellen muss. . . . Dass die Unzähligen, welche ohne von Christo gehört zu haben gestorben sind, verdammt werden, weil vielleicht ihre Väter Boten des Heils nicht aufgenommen haben, lässt sich von dem barmherzigen Gott [der aber absolut frei ist] nicht erwarten. Da nun gewiss ist, dass Jesus Christus nach seinem Tode in dem Todtenreiche das Evangelium gepredigt hat, so dürfen wir hierauf die Hoffnung gründen, dass eine andere Welt diess Räthsel lösen werde“ (S. 258 fg.).

Einen vollständigeren Sieg hat der Rationalismus, freilich unter dem Schleier der Gläubigkeit, niemals davon getragen. Die allgemeine Berufung ist eine Forderung. Eine Forderung setzt einen der fordert voraus. Also, wer fordert hier? Natürlich die Dogmatik und zwar Kraft des folgenden Syllogismus: 1) Nach meiner Dogmatik muss es der Freiheit Aller anheimgestellt bleiben, ob sie in die ewige Verdammniss gehen werden. 2) Dies bliebe aber der Freiheit Aller nicht anheimgestellt, wenn nicht Alle berufen werden. 3) Deshalb müssen Alle berufen werden.

Oder auch: 1) Nach meiner Dogmatik kann Gott die Eigenschaften der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht beanspruchen wenn er nicht Alle beriefe. 2) Thatsache ist es aber, dass er nicht Alle in dieser Welt beruft. 3) Deshalb muss er sie theilweise in einer anderen Welt berufen.

Wenn nicht dies, so wüsste ich nicht was Rationalismus wäre. Freilich kenne ich einen aufrichtigeren, der wenigstens nicht damit anfängt „die Schrift das einzige Princip der Wahrheit“ zu nennen, um dann schliesslich Gott mit Vernunftschlüssen vorzurechnen, was er als anständiger Gott zu thun und zu lassen habe. Anstatt jenes seltsamen Appellirens an eine andere Welt — ausserdem auf Grund der von einem Briefe zweifelhafter Authentie

gelehrten Höllenfahrt — wäre das methodologisch einzig correcte Verfahren, von der unleugbaren Thatsache auszugehen und zu sagen: 1) Thatsache ist dass nicht Alle berufen werden. 2) Die Berufung ist deshalb entweder keine Voraussetzung des seligmachenden Glaubens; oder nicht eine allgemeine.

Wir untersuchen weiter, was der Verfasser uns an der Stelle des Calvinismus zu bieten hat. Beschränken wir uns auf diejenigen, die unverkennbar berufen sind. Was hat die Berufung bei ihnen erzielt? „Sie geneigt zum Heil zu machen“; „diese Geneigtheit wird schon Glaube genannt“, und „dieser Glaube hat nicht ohne den Geist Gottes entstehen können.“ Dieser Glaube ist dennoch rein präparatorisch. „Diesen elementaren Glauben zum rechtfertigenden zu erheben, ist das Ziel der Wiedergeburt.“ „Das handelnde Subject der Wiedergeburt ist im Allgemeinen Gott, insonderheit aber der heilige Geist“ (S. 259). „Die Frucht der Wiedergeburt zur Kindschaft ist der Glaube“ (S. 260). Ihre Definition endlich folgende: „Wiedergeburt ist derjenige Akt der heilzueignenden Gnade, welcher durch das Wort, insonderheit das sakramentale Wort der Taufe, aus einem Kinde des Fleisches ein Kind Gottes macht“ (S. 259).

Demnach ist schon das getaufte Kind ein Kind Gottes und hat den rechtfertigenden Glauben. Es hat also Alles was Gott nur verlangen kann? Keineswegs. Die Wiedergeburt, dieser Akt des heiligen Geistes, dessen Frucht der rechtfertigende Glaube, die Kindschaft Gottes war, bleibt „ein vergrabenes Pfund, wenn der Mensch nicht zu ernster Sündenerkenntniss und lebendigem Glauben kommt“ (S. 261). Hier kehrt dann, wie es scheint, die menschliche Freiheit wieder; denn „das handelnde Subject der Bekehrung ist der Mensch“, und „die Bekehrung ist die ethische Kehrseite der Wiedergeburt.“ Vollständig ist diese Freiheit jedoch nicht, „insoweit der Mensch sich nicht ohne Gott bekehren kann“ (S. 260).

Wenn dies alles das Glaubensbewusstsein des Verfassers ist, so hat er wenigstens keinen Versuch gemacht,



dasselbe „wissenschaftlich zu vermitteln.“ Was ist ein Glaube, der rechtfertigt und doch nicht lebendig ist?<sup>1)</sup> Wie kann die Taufgnade mir das Heil zueignen und dennoch ein vergrabenes Pfund sein? Und wie kann ich aufgehört haben, ein Kind des Fleisches zu sein und mich noch immer zu bekehren haben?

Auch hier scheinen wir nichts gewonnen zu haben, was von der calvinistischen Prädestination wesentlich verschieden wäre. Abgesehen davon, dass nicht Jedermann die Taufgnade erhält, ist der Akt der Wiedergeburt, der sich in der Taufe vollzieht, ein rein übernatürlicher, der nur kraft eines göttlichen Rathschlusses stattfinden kann. Es nützt nichts, diesen Rathschluss einen durch den künftigen von Gott vorhergewussten Glauben bedingten zu nennen, denn bis zu einem gewissen Grad „kann der Mensch sich nicht ohne Gott bekehren.“ Wenn Gott also den Glauben voraussieht, sieht er ein Ereigniss voraus, welches theilweise die Folge seiner eigenen Wirkung sein wird. Ausserdem lehrt auch Calvin eine *gratia cooperans*, bei welcher eben der menschliche Wille mitwirken soll.

Wie also der Synergismus des Verfassers der calvinistischen Prädestination sehr ähnlich sieht, so gelingt es ihm auch nicht, eine befriedigendere Vorstellung zu geben von dem Verhältniss Gottes zu dem ewigen Verderben so vieler seiner Creaturen. Nach Dr. Kahn ist der calvinistische Gott ungerecht, der einige verdammt, weil er sie nicht retten will. Sein eigener Gott aber sieht voraus,

---

1) Denn „das Ziel der Wiedergeburt“ ist schon der rechtfertigende Glaube. So lesen wir S. 259. Schade, dass der Verfasser so oft vergisst, was er früher behauptet hatte. S. 270 lesen wir von diesem bloss rechtfertigenden, aber noch nicht lebendigen Glauben: „Der rechtfertigende Glaube ist der himmlische Keim, welchen die Sonne des heiligen Geistes aus dem erstorbenen alten Menschen hervortreibt; die nach Rettung ausgestreckte Hand, in welche der Mensch sein Leben in Zeit und Ewigkeit legt; der himmlische Schild, an welchem alle Pfeile des Bösen abprallen.“ Auf diese schöne poetische Sprache waren wir durch das „vergrabene Pfund“ auf S. 261 nicht vorbereitet worden.

dass nach so vielen Tausenden von Jahren dieser oder jener nicht den richtigen Gebrauch von seiner Freiheit machen wird, beruhigt sich aber dabei, indem er diese Freiheit, auf die seine Allmacht im höchsten Interesse des Menschen durchgreifend einwirken könnte, einfach respectirt. Wenn der Mensch seinen Mitmenschen dadurch rettet, dass er ihm seine Freiheit raubt, erweist er ihm eine Wohlthat. Zu dieser Wohlthat fühlt sich die göttliche Barmherzigkeit nicht veranlasst. Die göttliche Güte besteht also für Viele darin, dass ihnen ein Gut (die Freiheit) gegeben ist, welches gar kein Gut, vielmehr die eigentliche Quelle unsäglicher, ja ewiger Qual ist. Lebenswürdiger als im Systeme Calvins geht es hier doch wohl kaum zu.

Wir gehen weiter. „Der heilige Geist verwirklicht seinen Zweck, Glauben zu erzeugen und zu erhalten, durch die Gnadenmittel“ (S. 280). Dazu gehören vornehmlich die Sacramente, d. h. „heilige, von Gott durch Jesum Christum eingesetzte Handlungen, welche die Heilsgüter, die sie bedeuten, mittheilen“ (S. 310). Das Sacrament ist unabhängig von der Gesinnung des Empfängers, „Medium eines Heilsgutes“ (S. 315). Von seiner „Heilskraft“ muss allerdings die „Heilswirkung“ unterschieden werden, welche durch die Gesinnung des Empfängers bedingt scheint (S. 316 fg.). In der Hauptsache aber wird ehrlich zugestanden, dass wir es im Sacrament (S. 316) mit einem wirklichen Opus operatum zu thun haben. Jeder aufrichtige Glaube ist ehrwürdig. Ist dieser Glaube aber aufrichtig, oder bloss ein Nachklang der scholastischen Tradition, der zu dem modernen Bewusstsein des Dogmatikers einen nicht sehr harmonischen Oberton bildet? Wir machen auf folgende Widersprüche aufmerksam:

#### S. 316.

„Das Sacrament als solches trägt kraft des heiligen Geistes sein Heilsgut in sich, mag es der Empfänger würdig oder unwürdig aufnehmen.“

#### S. 316 fg.

„Damit ist natürlich nicht gesagt, dass es nun völlig gleich sei, in welcher Gesinnung man die Sacramente empfängt.“

## S. 317.

„Das Sacrament der Erzeugung des Glaubens ist die Taufe, das Sacrament der Ernährung des Glaubens ist das Abendmahl.“

## S. 317.

„Das Sacrament will den Glauben erzeugen und ernähren.“

## S. 315.

„Die Taufe wirkt die Wiedergeburt.“

## S. 333.

„Was die Taufe mittheilt ist nicht die Wiedergeburt, sondern die Kraft der Wiedergeburt. Die Wirkung dieser Kraft ist durch den Boden bedingt, auf welchen die Taufe fällt.“

Ueber solche Widersprüche und Zweideutigkeiten dürfen wir gewiss zur Tagesordnung übergehen. Selbst abgesehen von denselben bleibt noch immer das hölzerne Eisen übrig, dass nach der lutherischen Dogmatik von Dr. Kahnis die Taufe unter allen Umständen eine göttliche Kraft ist, welche unter gewissen Umständen nicht wirken kann! — Uebrigens vergisst der Verfasser ausser seinen eigenen Definitionen bisweilen auch die Vorwürfe, welche er gegen fremde Lehren erhoben hat; sonst würde er nicht Dinge sagen, gegen welche man vollkommen dieselben Vorwürfe richten kann. So begreift er S. 434 nicht, dass Calvin sich nicht selbst gesagt hat, was nunmehr er ihm sagen will, dass, seiner, nämlich Calvins Lehre zufolge, „Gott das was er im Abendmahle verheisst, nämlich den Genuss des verklärten Leibes, nicht leistet, sofern es ja nicht der Leib selber ist, welcher in den Gläubigen eingeht, sondern nur ein Surrogat desselben“, nämlich „die durch den heiligen Geist vermittelte Kraft des Leibes Christi.“ Mit demselben Rechte könnte man sagen: Die Kahnis'sche Lehre von der Taufe leidet an dem inneren Widerspruch, dass Gott das was er verheisst, Mittheilung der Wiedergeburt, nicht hält, sondern nur „die Kraft derselben.

Nach dem Verfasser stehen die Gnadenmittel nicht für sich, so dass der Einzelne als solcher davon Gebrauch machen könnte, sondern „die Heilswirksamkeit des heiligen Geistes durch die Gnadenmittel hat ihren Boden in der Kirche, welche durch die Gnadenmittel sich Glieder

erzeugt, um sie in ihre Gemeinschaft zusammenzuschliessen“ (S. 456).

Was er unter Kirche versteht, hat Dr. Kahnis uns wieder ausdrücklich gesagt: „Kirche ist das Reich Jesu Christi im heiligen Geiste, welches in den Aeon zwischen Himmelfahrt und Christi Wiederkunft fällt. . . . Kein Reich von dieser Welt, kein irdisches Volksthum, keine Welt gesetzlicher Formen, . . . ein Reich der Wahrheit, des Heils, des Geistes, welches Christus nur verkündigen und vorbereiten, aber nicht eher aufrichten konnte, als der heilige Geist von ihm ausgegangen war. . . . Die Kirche ist nach der apostolischen Lehre das Leib oder das Weib Christi, das Haus oder der Tempel Gottes, die Wohnung des heiligen Geistes. Nach der Schrift ist also Kirche das diesseitige Reich Jesu Christi im heiligen Geiste“ (S. 456 fg.).

Dieses Reich Christi hat nach der ursprünglichen Ansicht des deutschen Protestantismus „zwei Seiten, eine unsichtbare Wesensseite, nach welcher sie die Gemeinschaft der Heiligen ist, und eine sichtbare Erscheinungsseite, nach welcher sie die äussere Gesellschaft der Zeichen ist, an denen man die Kirche erkennt, nämlich der Gnadenmittel“ (S. 457). Anstatt des letzteren Ausdrucks lesen wir auch: „nach der anderen (der äusseren) Seite“ ist die Kirche „die sichtbare Gemeinschaft der Berufenen“ (S. 458). Die gewöhnlichen Prädicate der Kirche werden ihr auch von Dr. Kahnis vindicirt. Ausdrücklich wird gelehrt, dass „die Kirche als Verwalterin der Gnadenmittel die Mutter ist, ohne die Niemand Gott zum Vater haben kann“ (S. 459), und zugegeben, dass „die Zertheilung der Kirche in Gemeinden, Landeskirchen, Konfessionen die Eigenschaften verdeckt, welche der Glaube der Kirche beilegt“ (S. 459). Woraus hervorgeht, dass diese Eigenschaften, deren Erkenntniss man also nicht aus der Wahrnehmung schöpfen kann, recht eigentlich Glaubensartikel sind. Diese Folgerung wird indessen vom Verfasser trotzdem er sagt: „Wir sehen nicht, sondern wir glauben eine heilige, allgemeine, apostolische Kirche“ (S. 484), nicht vertreten;

vielmehr fährt er alsbald fort, den Einzelnen an seine „Gemeinde, Landeskirche, Konfession“ zu weisen. Nur indem er ihr dient, „erhebt sich der Christ zur Erkenntniss des Wesens der Kirche“ (S. 459). „Jede Gemeinde ist ein örtlich abgegrenzter Kreis von Christen, welcher die Zwecke der Kirche, Gläubige zu erzeugen und Gläubige zu einen, innerhalb seiner Schranken verwirklicht“ (S. 481). „Die Kirche, ihrem Wesen nach die Gemeinschaft der Gläubigen im heiligen Geiste, ist ihrer Erscheinung nach die organisirte Gemeinschaft aller berufenen Christen, in welcher gläubige und ungläubige, würdige und unwürdige Glieder gemischt sind. Diese organisirte Gemeinschaft der berufenen Christen ist die alle einzelnen Gemeinden umfassende Gesamtgemeinde“ (S. 480). „Der Gott, welcher der Kirche in der Gemeinschaft der Gläubigen die Seele gegeben hat, hat derselben in der organischen Gemeinschaft auch den Leib gegeben“ (S. 481).

Ist aber die Kirche so wesentlich nicht bloß Idee, sondern auch Erscheinung, so steht es auch nicht frei, ihr andere Eigenschaften beizulegen als die man wirklich an ihr wahrnehmen kann, und nichts berechtigt uns zu sagen, die Kirche habe gewisse Eigenschaften, allein man bekomme nichts von denselben zu sehen. Darauf läuft es aber hinaus, wenn nach Kahnis die Kirche „Eine“ ist, weil „der heilige Geist, der die Gläubigen eint, in die Einheit alle Heilsgüter des Himmels legt“ (S. 479), und „heilig“ als „die Gemeinschaft des heiligen Geistes, in deren wahren Gliedern der heilige Geist sein Werk treibt“ (S. 480).

Ein Körper ist selbstverständlich nichts als die Summe seiner Eigenschaften. Was für eine logische Enormität wäre es deshalb, der Kirche einen allgemeinen Charakter zuzuschreiben, die man in keiner einzigen ihrer Eigenschaften wiederfindet. Diese Enormität müsste sich Dr. Kahnis dennoch gefallen lassen, denn während die Kirche wesentlich sichtbar ist, sind, ihm zufolge, ihre Eigenschaften wesentlich unsichtbar („wir sehen sie nicht, sondern wir glauben sie“), und wenn er daran gewöhnt wäre, seine



Gedanken scharf zu formuliren, hätte er gesagt: Wir sehen zwar die Kirche, aber wir sehen nicht ihre Eigenschaften, sondern wir glauben nur, dass ihr diese und jene unsichtbaren Prädicate zukommen. Aber, so möchte er erwidern, weshalb sollten der sichtbaren Kirche keine unsichtbaren Eigenschaften zukommen? Sagen wir doch von einem Menschen den wir sehen, er habe diese oder jene Tugend die wir nicht sehen! Allein erstens pflegen wir vom Menschen nicht zu reden wie Kahnis von der Kirche, sondern wir nehmen in den Begriff des Menschen auch jene unsichtbare Seite von vornherein auf; sodann aber ist ja der Ausdruck, der Mensch habe diese oder jene an sich freilich unsichtbare Tugend, nur ein elliptischer und würde vollständig so lauten: auf Grund dieser und jener sichtbaren und von uns betrachteten Handlungen oder gehörten Worten u. s. w. schliessen wir bei ihm auf diese oder jene unsichtbare Tugend. Hätten wir die betreffenden Handlungen nicht gesehen, die Worte nicht gehört, so wäre selbstverständlich der Schluss ein völlig unberechtigter. Endlich vergesse man nicht auch noch zu berücksichtigen, dass der Satz „ein bestimmter Mensch hat diese oder jene bestimmte Tugend“ ein synthetisches, dagegen der Satz „die Kirche ist apostolisch u. s. w.“ ein analytisches Urtheil enthält. Wenn ich den Begriff Mensch mit dem einer bestimmten Tugend verbinde, so bliebe auch ohne diese Verbindung der Begriff Mensch ein vollständiger, er hat das Aufnehmen jener bestimmten Tugend nicht zur Bedingung seiner Existenz. Dagegen ist die Kirche nicht Exemplar einer Gattung, von dem ich beliebig diese oder jene Eigenschaft aussagen kann, ohne dass es damit aufhörte, dieser Gattung anzugehören, sie ist vielmehr ein Wesen einzig in ihrer Art; alle die Merkmale seines Begriffes müssen deshalb die Merkmale des Dinges sein, welches Kirche heisst, folglich kann jedes Urtheil über die Kirche immer nur ein analytisches sein. Gehört es also zu dem Begriff der Kirche sichtbar zu sein, so kann die Kirche auch keine Eigenschaft besitzen, die nicht wenigstens eine sichtbare Grundlage hätte,

welche uns auf die Existenz jener Eigenschaft schliessen lässt.

Dies scheint nun aber bei der sichtbaren Kirche von der Dr. Kahnis redet, nicht der Fall. Am ehesten könnte er sich zwar auf die Eigenschaft der Katholicität als der „alle einzelnen Gemeinden umfassenden Gesamtgemeinde“ berufen (S. 480). Aber wo sieht man sie denn — jene Kirche „deren Glieder alle Christen, deren Theile alle Gemeinden sind, die Christum bekennen und zu denen sich Christus bekennt“ (S. 483)? Der „katholische Sinn für die ganze Kirche unter dem Himmel“ (S. 484) — er ist doch dem Glauben verwandter als dem Sehorgan. Was aber ist es, das wir mit letzterem wahrnehmen? „Weil die Eine allgemeine Kirche in Confessionen sich zerlegt hat, die gerade in der Abendmahlslehre sich unterscheiden, ist allgemeine Abendmabls-gemeinschaft nicht möglich“ (S. 444). „Die lutherische Kirche kann es nicht für ordnungsgemäss halten, dass ein Reformirter an ihrem Abendmahl theilnimmt, weil dieser, sofern er reformirt ist, zu dem Bekenntniss, mit dem sie spendet, nicht Amen sagen kann“ (S. 443). Wenn man nun erwägt, dass nach Dr. Kahnis' eigenen Worten, das Wesen des Abendmahles in der Gemeinschaft des Leibes Christi besteht, dass die Kirche, nach der Definition desselben Kahnis eben dieser Leib Christi ist, dass „der Zweck des Abendmahles nur sein kann, uns in die innigste Gemeinschaft mit Christo zu setzen“ (S. 446 fg.), so thut doch wohl die lutherische Kirche, indem sie bei ihrem Genuss des Leibes Christi und der innigsten Gemeinschaft mit Christus den Reformirten „ordnungsgemäss“ ausschliesst, redlich das Ihre, um von der Katholicität der Kirche ja nichts in die Erscheinung treten zu lassen, wie denn auch der gründliche Hass, welchen ihre Väter und Schriftgelehrte den Evangelischen reformirter Confession gewidmet haben, trefflich geeignet erscheint, uns immer wieder daran zu erinnern, dass die Katholicität eben eine unsichtbare, eine verdeckte Eigenschaft ist, an die man „glaubt“, während man in der sichtbaren Wirklichkeit alles thun muss, um nichts davon merken zu lassen.

Weiter soll die Kirche apostolisch sein, und zwar „weil sie auf dem Grunde der Apostel und Propheten ruht und an dieser apostolischen Grundlage für immer ihre Norm hat“ (S. 480). Wie kann man aber wissen, dass sie diese apostolische Norm hat? Wir erinnern uns, dass Dr. Kahnis uns ausdrücklich belehrte: „Die unsichtbare Kirche hat kein Bekenntniss. Wo aber das nicht ist sind auch keine Dogmen, folglich auch keine Dogmatik“ (I, S. 4). So fehlt uns dann jeder Massstab, die Lehre der Kirche mit derjenigen der Propheten und Apostel zu vergleichen. Merkwürdig ist es freilich, dass diese Kirche ohne Bekenntniss, ohne Lehre, ohne Dogmen oder Dogmatik nichtsdestoweniger von Dr. Kahnis „Säule der Wahrheit“ genannt wird (S. 484). Denn angesichts des Streites der Confessionen, meint er nicht ohne Grund, könnte man oft fragen, ob es denn noch eine allgemeine Kirche, eine Säule der Wahrheit gebe. Dafür tröstet er sich denn freilich wieder mit seinem Satze: „Wir sehen nicht, sondern wir glauben eine heilige, allgemeine, apostolische Kirche“ (S. 484). Somit stehen wir wieder am Anfang des fatalen Cirkels. Unser Glaubensbekenntniss, die Dogmatik in nuce, nennt eine katholische Kirche, und zum Begriff dieser Kirche gehört es, kein Bekenntniss, keine Dogmatik anzuerkennen.

In diesem ganzen, wenig erbaulichen, Spiel mit Worten interessirt uns nur die Thatsache, dass den Verfasser selbst zuweilen gelinde Zweifel anzuwandeln scheinen an der Realität seines Glaubensobjectes. In der That muss sich wer Augen hat, sagen: gleichviel ob sie je existirt hat, eine katholische, apostolische, heilige Kirche existirt heut zu Tage nicht mehr. Von einer solchen „alle getauften Christen und alle Gemeinden umschliessenden Gesamtgemeinde Gottes“ (S. 463) kann jetzt weniger als je die Rede sein, da die confessionellen Gegensätze wieder auf eine ungeahnte Spitze getrieben werden; und angesichts dieser Beobachtung gibt es in der Lehre von der Kirche nur zwei consequente Anschauungen, die welche dreist irgend eine Sonderkirche dogmatisch-aprioristisch die katholische

nennt, weil sie die Bestimmung haben soll, dereinst die ganze Menschheit zu umfassen, und diejenige, welche mit Rothe muthig den Blick nach jener neuen Form richtet, dem modernen Staat, durch die das Gottesreich sich auf Erden zu verwirklichen strebt. Was dazwischen liegt, sind Gespenster der Vergangenheit oder Missgeburten der Zukunft.

Wir erinnern uns, dass die Kirche als das Reich Jesu Christi bezeichnet wurde, „welches in den Aeon zwischen Himmelfahrt und Christi Wiederkunft fällt“ (S. 456). Wie die Kirche so geht auch „das Heilsleben des Einzelnen dem Ziele, welches mit der Wiederkunft Christi kommen wird, entgegen. Der Weg des Einzelnen zu diesem Ziele geht durch den Zwischenzustand nach dem Tode. Und so umfasst denn die Lehre von den letzten Dingen die Lehren von der Unsterblichkeit, dem Zwischenzustande, der Wiederkunft Christi, der Auferstehung, dem Gericht und der Vollendung“ (S. 485).

Hier begegnet uns natürlich wieder der Unsterblichkeitsglaube, welcher zunächst auf den consensus gentium gestützt wird. Freilich „es gibt auch allgemeinen Aberglauben“ (S. 488), und ganz vergessen hat hier der Verfasser der Thatsache Rechnung zu tragen, dass die alt-hebräische Religion gar nichts von jenem Glauben weiss. Es ist aber auch überhaupt nicht in der Ordnung zu sagen, die Hoffnung auf Unsterblichkeit werde durch die Religionen aller Völker „bezeugt“, denn dergleichen können die Religionen nicht bezeugen. Das Studium der Religionen kann uns nur darüber belehren, ob zwischen jener Hoffnung und diesem Glauben ein factischer Zusammenhang stattfindet, mit anderen Worten, ob überall wo wir religiösen Glauben wahrnehmen, wir auch die Hoffnung auf Unsterblichkeit wahrnehmen. Unsere eigene Kritik muss sodann darüber entscheiden, ob dieser factische Zusammenhang auch ein im Wesen der Sache begründeter ist. Wo aber ist die logische Regel, wonach unsere Kritik diese oder ähnliche Fragen zu beantworten hat? Vergegenwärtigen wir uns zunächst die Sache, worauf

es hier ankommt. Müssen wir einen nicht bloß factischen, sondern auch wesentlichen Zusammenhang annehmen zwischen Religion und Hoffnung auf Unsterblichkeit? Das heißt mit anderen Worten: Kann Religion niemals auftreten, oder wenigstens niemals den höchsten Grad der Entwicklung erreichen, ohne dass jene Hoffnung mit eintritt? Es ist nämlich nicht nöthig, um den wesentlichen Zusammenhang begründet erscheinen zu lassen, dass jene Hoffnung die Religion in jedem Stadium ihrer Entwicklung, also auch schon in ihren rohesten Formen, begleite. Es würde an sich also keineswegs principielle Bedeutung haben, wenn bisher ein factischer Zusammenhang noch nicht vorgekommen wäre. Der Zusammenhang könnte sehr wohl ein wesentlicher und nichtsdestoweniger bis jetzt noch nicht zu Tage getretener sein, vorausgesetzt die Religion hätte noch nicht den erforderlichen Grad der Intensität erreicht. Sehr wichtig würde es dagegen sein, wenn der factische Zusammenhang, nachdem er schon da war, wieder aufgehört hätte zu existiren, ohne dass man zugleich einen Rückschritt in der religiösen Entwicklung der Menschheit annehmen müsste (wobei es sich versteht, dass man das Merkmal jener Entwicklung aber nicht in dem Unsterblichkeitsglauben selbst suchen muss). In diesem letzteren Falle wäre natürlich an einen wesentlichen Zusammenhang nicht zu denken, weil ja dasjenige nicht zum Wesen einer Sache gehören kann, was in ihrer geschichtlichen Erscheinung nur einen vorübergehenden Durchgangspunkt bildet.

Ist der zuletzt erwähnte Fall wirklich eingetreten, so war auch der Weg der historischen Untersuchung der einzige, den wir zu betreten hatten, und das Resultat ist erreicht. Wenn aber das Aufhören des factischen Zusammenhangs nicht oder nur mangelhaft constatirt werden kann, so ist selbstverständlich die Untersuchung mit diesem historischen Nachweis nicht zu Ende. Ehe wir nun die thatsächliche Verbindung zu einer wesentlichen, d. h. unzertrennlichen zu erheben das Recht haben, muss es zuvor gelungen sein, das thatsächlich Verbundene auf ein



gemeinschaftliches niemals variirendes Antecedens, mit anderen Worten auf eine gemeinschaftliche Ursache zurückzuführen. *A* und *B* werden wesentlich mit einander zusammenhängen, wenn wir, so oft wir entweder von *A* oder von *B* hinaufsteigen, immer bei einem und demselben *C* anlangen, oder auch umgekehrt von *C* heruntersteigend, immer entweder auf *A* oder auf *B* stossen. Der wesentliche Charakter einer Verbindung liegt also in der Gemeinschaftlichkeit der Ursachen des miteinander Verbundenen; wir sagen nicht: in ihrer Identität, denn es wäre immerhin möglich, dass in der gemeinschaftlichen Ursache *C* zum Beispiel *x* die Ursache von *A*, *y* die Ursache von *B* wäre. Wir werden dann aber immer von der gemeinschaftlichen Ursache *C* reden können, wenn in *C* *x* und *y* niemals vereinzelt auftreten.

Wenden wir diese Regel auf die Frage an, die uns jetzt beschäftigt, so haben wir, vorausgesetzt die Verbindung von Religion und Unsterblichkeitsglauben habe sich factisch noch nicht gelöst, zu untersuchen, ob der Entstehungsgrund von Religion und Unsterblichkeitsglauben ein gemeinschaftlicher ist, d. h. entweder ob das was die Religion hervorruft früher oder später auch jenen Glauben hervorrufen wird, oder ob erstere niemals, es sei denn in steter Verbindung mit letzterem, auftritt. Hat sich in Folge dieser Untersuchung der Zusammenhang als ein wesentlicher herausgestellt, so darf man sagen, dass alle diejenigen einen Beweis für die Rechtmässigkeit des Unsterblichkeitsglaubens gewonnen haben, welche an dem guten Rechte der Religion nicht zweifeln. Ist dieses Recht anerkannt, so kann selbstverständlich das Recht alles desjenigen, was mit der Religion wesentlich zusammenhängt, nicht länger bestritten werden. Ich glaube damit dargethan zu haben, dass der Verfasser es sich mit seinem „Zeugniss der Völker“ allzu leicht gemacht hat.

Eine Verkennung der hier aufgestellten methodologischen Regel liegt aber auch in dem was hier noch weiter über denselben consensus gentium gesagt wird: „Wer mit seinem Gottesbewusstsein und mit seinem sittlichen

Bewusstsein innigst verbunden diese Hoffnung als einen unveräusserlichen Theil seiner selbst erkannt hat, wird ein Recht haben, in der Thatsache, dass die Menschen aller Zeiten, Orte, Völker, Religionen und Bildungsstufen dasselbe bezeugt haben, den Beweis zu finden, dass der Unsterblichkeitsglaube in der Natur des menschlichen Geistes begründet ist“ (S. 488).

Nach der von uns empfohlenen Methode der Untersuchung hätten wir den Satz geradezu umzukehren, und, theilweise im Sprachgebrauch des Verfassers zu sagen: Wer nach philosophischer Prüfung jenes consensus gentium den Unsterblichkeitsglauben in der Natur des menschlichen Geistes begründet findet, wird allerdings das Recht haben, diesen Glauben, wenn er ihn besitzt, als einen unveräusserlichen Theil seiner selbst anzuerkennen. Denn was hilft es, in dieser Frage von unserm persönlichen Bewusstsein auszugehen? Im Zusammenhange mit dem historischen Beweise betrachtet, wird es immer entweder zu viel oder zu wenig sagen. Wenn die Anerkennung des Unsterblichkeitsglaubens „als eines unveräusserlichen Theiles meiner selbst“ so viel heissen soll als die Anerkennung, dass dieser Glaube in meiner menschlichen Natur als solcher begründet ist, so brauche ich in der historischen Untersuchung keinen weiteren Beleg dafür zu suchen. Bedeutet dagegen jene Anerkennung einfach dies, es sei in der besonderen Modification der menschlichen Natur, die meine Person vertritt, der Unsterblichkeitsglaube begründet, so lässt sich einmal nicht absehen, weshalb diese Anerkennung die Vorbedingung des Rechtes sein soll, womit ich überhaupt etwas aus dem consensus gentium folgere, sodann aber auch wie diese Anerkennung nicht von vornherein das für den Unsterblichkeitsglauben günstige Zeugniß der Völker einigermassen abschwächen wird. Denn, was ex hypothesi bei mir auf rein subjectiven Gründen beruht, kann sich möglicherweise auch bei Anderen auf ebenso ungenügende Gründe stützen.

Es hat sich schon öfters gezeigt, dass der Verfasser für Widersprüche die er sich selbst zu Schulden kommen

lässt, eben nicht sehr empfindlich ist. Soeben haben wir es als eine Thatsache bezeichnen hören, dass alle Welt eins sei in Bezug auf den Glauben an Unsterblichkeit. Gleich darauf lesen wir aber: „Nicht alle Philosophen haben eine Unsterblichkeit gelehrt.“ Aber „was Pythagoras u. s. w. in der classischen Welt gelehrt, was die Kirchenväter u. s. w. bezeugt, was Leibnitz u. s. w. festgehalten, was Fichte, Weisse, Ulrici, Ritter, Huber u. A. in unsern Tagen gefordert und bewiesen haben, das darf auf Vernunft Anspruch machen“ (S. 488).

Wie? Fünf Philosophen zum Mindesten haben die Unsterblichkeit schon bewiesen, und der Verfasser müht sich noch ab für dasjenige was sie bewiesen haben, einige ungenügende Gründe anzuführen? Ja er hält es noch für der Mühe werth, von ihrer bewiesenen These ausdrücklich zu sagen, dass sie auf Vernunft Anspruch machen kann? Man denke sich einen solchen Satz einmal in einem naturwissenschaftlichen Lehrbuche, z. B.: „Die Existenz des Gesetzes der Erhaltung der Kraft, die Helmholtz und Mayer bewiesen haben, darf auf Vernunft Anspruch machen.“ Ich denke, bezüglich des wirklich einmal Bewiesenen wird der Naturforscher sich um Vernunft oder Nicht-Vernunft blutwenig mehr kümmern. Aber wir vermuthen bereits, wie es mit jenen „Beweisen“ der Philosophen stehen wird. Dr. Kahnis schreckt uns ausserdem selbst aus dem Traum, indem er uns mittheilt: „die philosophischen Beweise sind nicht sowohl Beweise als begründete Forderungen“ (S. 491). Nun, entweder sagt „begründete Forderung“ genau soviel als Beweis, und dann ist der Gegensatz ein leerer, oder begründete Forderung steht euphemistisch statt einer Forderung, für welche sich wohl etwas sagen lässt, und dann pflegt sie mit einem Beweise ausserordentlich wenig Aehnlichkeit zu zeigen. Im Uebrigen haben wir schon gelegentlich der Lehre von Gott und den „Beweisen“ für sein Dasein das Illusorische aller derartigen Auseinandersetzungen unseres Verfassers dargethan und nehmen hiermit von dieser „Wissenschaft“ Abschied.

---

# Zur geschichtlichen Würdigung des Quietismus im Allgemeinen sowie der Madame de Guion und der Fénélon-Bossuet'schen Controverse im Besonderen.

Ein kritisches Sendschreiben an Dr. H. Heppe.

Von

**Dr. Fr. Nippold** in Bern.

In der Jen. L. Ztg., Jahrgang 1876, Artikel 421 sind die Gründe kurz zusammengestellt, warum meine Auffassung des Quietismus überhaupt und der Personen der Madame de Guion und Fénélon's insbesondere eine andere sein muss als — bei aller Anerkennung Ihres ausserordentlich fleissigen und gelehrten Buches — in Ihrer neu-lichen Darstellung. Die nachstehenden Blätter wollen im Anschluss an die genannte Kritik den historischen Nachweis zu geben versuchen.

Unsere verschiedene Beurtheilung des Quietismus hängt schon mit einer Divergenz hinsichtlich der neueren Mystik im Allgemeinen zusammen. Mit Recht unterscheiden Sie die verschiedenen Grade der Mystik und speciell den Unterschied zwischen der niederen Meditation und der höheren Contemplation oder Intuition. Den Werth auch der letzteren irgendwie in Abrede stellen, hiesse den Grundgedanken Lücke's und Rothe's Unrecht anthun. Aber will man das berechnigte Element anerkennen, so muss es um so schärfer von den Ausartungen unterschieden werden. Eine Vermischung beider à la Görres führt auf die bedenklichsten Abwege.

Von einer solchen Vermischung scheint mir nun schon Ihre Vorgeschichte des Quietismus nicht frei. Ihr erster Abschnitt bietet eine ausserordentlich fleissige Zusammenstellung und Sichtung des zum Theil sehr entlegenen Materials. Aber die dabei ausgesprochenen Gesichtspunkte sind theils nicht allseitig theils nicht kritisch genug. Was zunächst den Ursprung des Quietismus betrifft, so sollte sowohl die Parallele mit dem Hesychasmus, die in der Vorrede kurzweg abgewiesen wird, ebensogut, wenigstens in ihren Nachwirkungen auf die Folgezeit, in Betracht gezogen sein wie die verwandten Erscheinungen der niederländischen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts und deren Fortdauer in der Reformationszeit. Es ist Ihrem Werke freilich nicht schwer anzurechnen, wenn Sie, bei einer ungewöhnlich grossen Kenntniss der ausländischen Forschungen, nicht auch noch die holländische Literatur berücksichtigt haben. Aber allein schon aus Moll's Biographie des Joh. Brugman, des Biographen der h. Lidwina von Schiedam, würde sich Ihnen die grosse Verwandtschaft in der Erstrebung der „Leidsamkeit“ und dem spanisch-italienisch-französischen Quietismus ergeben haben. Und von anderen Parallelen in der anabaptistischen Mystik noch ganz abgesehen, so dürfte doch die hochwichtige Figur des Schalie-dekker (Schieferdecker) Eloy Ruystink und die nach ihm genannte Partei der Loysten die gründlichste Beachtung verdienen. Ueberall stösst die archivarische Forschung über die Anfänge der belgischen Reformation (wie der grundgelehrte holländische Reichsarchivar Bakhuizen van den Brink schon im Jahre 1860 mir mündlich aussprach, und wie sich seitdem besonders durch de Hoop Scheffer's Untersuchungen bestätigt hat) auf den Einfluss dieses Mannes, der zudem ein wichtiges Mittelglied auch für die britische Bewegung geworden ist. Was seine eigenen Aeusserungen betrifft, so ist man heute allerdings noch auf die weitere Fortsetzung der bisherigen Forschungen resp. Veröffentlichungen verwiesen. Aber ausser den gerichtlichen Verhören ist doch die Gegenschrift des David Joris bekannt: „Wat arm van geest te zyn recht te zeggen



is: contrary Schalidekkers Grondt unde Wtlegginge“ (im zehnten Oktavbände seiner Werke Fol. 189—199, vgl. das Verzeichniss: Ztschr. f. hist. Theol. 1868, IV. S. 501). Und aus dieser Schrift geht deutlich hervor, dass Joris, der selbst immer die „einfältige“ Seelenstimmung für das Eine was Noth thue erklärt, in Loy's „Grund und Auslegung“ der Geistesarmuth einen ihn selbst noch überbietenden Standpunkt, i. e. den eigentlichen Quietismus bekämpft (a. a. O. S. 515—518). Ausdrücklich bezieht sich Joris hier auf Schriften seiner Gegenpartei, denen man jetzt hoffentlich endlich auf der Spur ist. „Wir sind nicht geschaffen, um nichts zu sein, wie Jene schreiben.“ Und in etwas früherem Zusammenhang wird dies „nichts sein“ dahin erklärt: „Arm an Geist ist nach Einigen nur der, der nichts will, nichts hat und nichts weiss. Diese verspotten die Busse, nennen diejenigen Esel, welche sich um den Herrn bekümmern, sich des Guten befeissigen und Gottes Willen zu thun wünschen; denn sie sagen, so lange der Mensch Gottes Willen erfüllen wolle, habe er keine Armuth, weil er noch einen Willen zu dem Willen Gottes habe; aber der Mensch solle ganz frei sein und nichts aus sich selbst begehren und darum müsse man Gott bitten.“ Dass hier, zumal wenn man Joris' selbst so verwandten Standpunkt in Betracht zieht, ein specifischer Quietismus von ihm geschildert wird, kann wohl keinem Zweifel unterliegen.

Sollten einerseits solche verwandten Erscheinungen mehr herangezogen werden, so wünschten wir andererseits in der Darstellung der aufgenommenen Fälle eine strengere Kritik beobachtet. So sind gleich die älteste Vorläuferin, die Angela von Foligni, und ebenso die „seraphische Erscheinung“ der Catharina von Genua einfach auf Grund jenes unglücklichen Buchs von Tersteegen, der „Lebensbeschreibungen heiliger Seelen“, das selbst Goebel's und Dalton's strengen Tadel fand (vgl. auch Jenaer L. Ztg. 1875 Art. 568) charakterisirt. Statt seraphischer möchten wir schon hier Erscheinungen finden, die vor Allem den Psychiater interessiren. Nach besseren Quellen

ist der von Zöckler mit Recht an die Spitze der „mönchisch-klerikalen Contrareformation Spaniens“ gestellte Petrus von Alcantara gezeichnet. Sein berühmter Traktat erscheint denn auch, wenigstens was Spanien betrifft, zweifellos als die erste Fixirung des eigentlichen Quietismus. Auch die Anerkennung seiner neuen Congregation durch Rom ist richtig hervorgehoben. Aber wir finden — und darauf möchten wir vor Allem den Nachdruck legen — die gleiche „kirchliche“ Anerkennung auch bei der grauenhaften Wallfahrtsliteratur der Gegenwart und bei den unfläthigen Produkten des Herz-Jesu-Cultus. Alles dies und ebenso die Stigmatisationen und Dämonenbeschwörungen gehören in ein eng zusammenhängendes Gebiet, von dessen Umfang und Intensität wenig Protestanten eine Ahnung haben. — Darum muss es bei einem so sachkundigen Manne aber doch wundern, dass Sie nicht wenigstens bei der Würdigung der Teresa de Jesu darüber stutzig geworden sind, dass Ihnen als ihre Biographen und Uebersetzer zuerst der Jesuit Vandermore, dann Ludw. Clarus (d. h., was Ihnen allerdings nicht aufgefallen zu sein scheint, der fanatische Convertit Reg. Rath Volk in Erfurt, vgl. über ihn m. Wege nach Rom S. 285/296) und schliesslich gar Gräfin Ida Hahn-Hahn (vgl. a. a. O. S. 105/126) begegneten. Gleich ihnen bringen auch Sie ihre Ekstasen und Visionen, ohne auf deren nur zu natürliche Ursache in der Jugendlektüre der (in Cervantes' Don Quixote gebührend gezüchtigten) Ritterromane (vgl. die treffende Beurtheilung derselben in Wilckens' Fray Luis de Leon S. 200 f.) und sodann in der unnatürlichen Lebensweise der späteren Jahre zu achten. Sie citiren sogar die Görres'schen Tiraden über ihre mystische Elevation von der Erde ohne jede Kritik (S. 18. 24). Und doch hat selbst Perty's hypermystisches Buch über die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens bereits diese Dinge vollgenügend erklärt, die uns ja auch bei den Stigmatisirten immer wieder begegnen (vgl. m. Wiederbelebung des Hexenglaubens S. 67 f. 81 f.).

Auf die Freundschaft mit dem „jungen Geistlichen“ (Juan de la Cruz) und dessen merkwürdige Uebereinstimmung

mit ihrem eigenen Inneren (S. 12) legen wir bei der Teresa so wenig den Nachdruck als bei ihm auf die auch später noch gegen ihn ausgestreuten „Verleumdungen“ (S. 26), die freilich darauf basiren konnten, dass Juan längere Zeit in Teresa's Kloster versteckt war (S. 24). Auffällig bleibt es aber unter allen Umständen, dass der Höhepunkt solcher „wunderbaren Verwandtschaft“ immer ein Mitglied des andern Geschlechtes bedarf. „Ohne Teresa wäre Juan nicht geworden was er geworden ist, sie selbst aber konnte nur durch ihren Austausch mit dem Seelenfreunde auf ihre Höhe kommen.“ So sagen Sie selbst S. 26: Ist das denn aber nicht eine bezeichnende Thatsache? — Bei Juan de la Cruz fiel es mir ferner auf, dass Sie die Falsifikation der Geschichte in seiner älteren spanischen Biographie bloß auf die „Anhäufung“ der Wunder (S. 28) zurückführen und Lechner's „erbaulich zu lesende“ Biographie ohne jede Kritik erwähnen. Wichtiger aber ist noch, dass uns von Ihnen einfach (S. 22) erzählt wird, wie Teresa's und Juan's Richtung „durch die eifrigste Wirksamkeit hochangesehener Kirchenmänner“ unterstützt wurde. Ich musste mich unwillkürlich fragen: kann denn die Absicht dieser „hochangesehenen Kirchenmänner“, durch die Unterstützung dieser Schwärmerei so gut wie der des Ignaz Loyola und der anderen neuen Ordensstifter ein Gegengewicht gegen die Reformationsbewegung zu schaffen, so ganz übersehen werden?

Ueber die Charakteristik der anderen Freunde der Teresa, des Luis de Leon, Juan de Avila und Luis de Granada sind keine besonderen Bemerkungen zu machen. Auch bei Gregor Lopez, diesem „Diener Gottes, dessen gleichen auf Erden noch nicht gewesen“, beschränke ich mich auf die Frage, was denn eigentlich die Bemerkung besagen solle, „er habe Christo die Ehre gegeben, obgleich er Christi Verdienst und Gerechtigkeit nicht kannte.“ Will man auch für sich persönlich das wahre Christenthum mit dem einen oder anderen Dogma zusammenfallen lassen, worin jeder Theologe die gleiche Freiheit haben muss wie Semler für seine „Privatreligion“, so gehört doch eine solche dogmatische Phraseologie nicht in die Geschichtschreibung.

Bei § 2 wird man durch Ihre Darstellung unwillkürlich an Rothe's Wittenberger Seminarschwärmerei für den François de Sales (vgl. sein Lebensbild I. S. 266) erinnert. Nachdem er in Rom gewesen, hat Rothe solche Tendenzen anders würdigen gelernt. Auch Sie betonen nun wenigstens (S. 43) sein „Geschick“ in der Ausrottung des Protestantismus, wenngleich dieser Ausdruck für seine brutalen Massregeln eigenthümlich genug gewählt ist. Ebenso heben Sie das für die Geschichte des Quietismus wichtigste Faktum, den Seelenverkehr zwischen François de Sales und seiner Seelenfreundin, der Madame de Chantal, gebührend hervor. Sie sprechen dabei auch ausdrücklich von dieser Art von Lebenszusammenhang, wie er häufig in quietistischen Kreisen vorkam und nur hier in seiner Eigenartigkeit möglich war (S. 44). Ebenso bezeichnen Sie die Autorität des Bischofs Franz für diese Dame als den eigentlichen Nerv ihres Lebens (S. 45). Ihre verliebten Briefe legen das freilich deutlich genug an den Tag. Es ist ihr ja auch selbst mitunter bedenklich dabei zu Muthe geworden (S. 46). Die Empfehlung der Geisselhiebe durch den Bischof mit dem Motiv, dass sie ihrer Seele gut thun würden, hätte jedoch immerhin etwas schärfer herausgehoben werden können, und noch mehr (S. 47) die Empfehlung des „acquiescement“, jenes sanften Einschlummerns, bei dem der physische Anlass, dass der Nervenregung die Erschlaffung folgen muss, so klar auf der Hand liegt. Ebenso auch der eigenthümliche Geschmack in dem Bilde der Maria als Grossmutter (S. 57). Vor Allem aber kann ich wieder den Wunsch nicht unterdrücken, dass die Stiftung der „Visitantinnen“ in den Rahmen jener zahlreichen neuen Ordensgründungen der Contrareformation gestellt worden wäre. Die Ursache der raschen Blüthe derselben liegt ja eben in dieser gemeinsamen Tendenz, für die alle Kräfte angespannt werden. Es ist aller Grund da, dies speciell zu betonen, wo Sie gleich wieder im Anfang Ihres § 3 die Belebung der katholischen Kirche durch die quietistische Mystik so rühmen und dabei ihren Zusammenhang mit den Anfängen des Jesuitismus abermals nicht

berücksichtigen, obgleich gerade die drei erstgenannten Repräsentanten der älteren Form in dem neuen § die drei Jesuiten de Praz, Rodriguez und Surin sind. Wie sehr der Orden überhaupt bei all solchen Tendenzen die Hände im Spiel hat, geht ja aus den Anfängen der Ursulinerinnen ebenso deutlich hervor wie aus der Insce- nierung des Alacoquismus in dem dem alten Clugny benach- barten Paray le Monial. Gerade das rekatholisirte Frank- reich ist denn auch für den Quietismus von Anfang an der fruchtbarste Boden gewesen.

Bei den einzelnen Persönlichkeiten der älteren Quie- tisten verweilen wir hier nur noch insofern, als Ihre Dar- stellung eine Ergänzung wünschenswerth macht. So hätte die Biographie der Anna Garcias mit ihren „seltenen Tugenden und übernatürlichen Gnaden“ (S. 64) doch etwas Skepsis verlangt, und ebenso die Schilderung der Wunder des Karmeliters Jean de S. Samson (S. 71). Der scheuss- liche Ausdruck der „Entblössung der Seele“ (S. 81), dessen praktische Bedeutung in Joris' Controverse mit den Strass- burger Hofmannianern so drastisch hervortritt, sollte eben- sowenig ungerügt geblieben sein, als später das sonderbare Bild für die Gottheit von dem Cabinet, in welches der Bräu- tigan die Braut zuletzt einführe (S. 101). Bei Bernières Lou- vigny's „innerem Leben“ hätte ich die naheliegenden Par- allelen aus Reitz' Historie der Wiedergeborenen herange- zogen gewünscht. Bei der Elisabeth Baillou vom Kinde Jesu tritt wieder der „lebhaftte Verkehr“ mit Bernières und dem Marquis de Renty hervor (S. 94). Derselbe „trauteste Verkehr“ ist bei der Ursulinerin Maria Guyart von der Menschwerdung der Fall (S. 95). Und ebenso schreibt P. Saint Julius an seine „liebe Schwester“. Die Dienstmagd Armelle (S. 97) ist so recht der Typus der heute in Belgien und Frankreich grossgezogenen Tugend- ideale. Die fast wie eine Heilige verehrte Johanna Maria von Cambray, die sich in ihrem Häuschen einschliessen lässt, fordert die Erinnerung an Scheffel's Auffassung der frommen Wiborada unwillkürlich heraus. Margaretha du St. Sacrement ist zweifellos (S. 102) wegen ihrer exemplarischen



Contemplation in Frankreich zu ganz besonderer Berühmtheit und Verehrung gelangt. Ist aber das Gleiche denn nicht auch bei der Alacoque der Fall? — Bei Paul Lacombe endlich tritt wiederum die Bedeutung seines Barnabitenordens für die Contrareformation gar nicht hervor (S. 104). Wie sehr aber alle die neuen Orden diesem Zweck dienen, ist kürzlich wieder von Benrath aus den Denunciationen der Theatiner gegen den Valdez'schen Kreis in Neapel und ihrer Feindschaft mit den Kapuzinern erwiesen, so lange nämlich in diesen das Reformelement vorwog. Diese ganze Seite der quietistischen Bewegung liegt Ihnen jedoch leider so fern, dass Sie am Schluss Ihres § 3 noch einmal von deren Einwirkung heilsamster Art auf die sittlichen Lebenszustände der romanischen Welt reden (S. 110). Den Beweis dafür soll Petrucci bieten, der aber doch wahrhaftig nur eine „oratio pro domo“ gibt. — Auch bei der specifisch spanischen Mystik (§ 4) wieder kein Wort über ihren inneren Zusammenhang mit den Anfängen Loyola's.

Molinos' hohe persönliche Bedeutung ist seit Scharling so allgemein anerkannt, dass wir darüber kein Wort verlieren. Wenn sie aber dadurch erwiesen werden soll, dass er besonders in den vornehmen Kreisen hochangesehen gewesen sei (S. 111), so ist dem gegenüber doch daran zu erinnern, dass diese nur zu gern etwas Apartes haben wollen und mit der einfachen „Volksküche“ des Evangeliums höchst selten vorlieb nehmen. Uebrigens ist es gerade Molinos selbst, der gegen die Ekstasen und Visionen eiferte (S. 127), welche die Guion so speciell cultivirt. Letztere erscheint zudem in der von den Inspirations träumen in Caraccioli's Briefe (S. 132) gegebenen Schilderung vortrefflich gezeichnet. Und wenn dieser vor den schlimmen sittlichen Folgen einer Lehre warnt, der bei Molinos selbst nur die ungewöhnliche geistige Energie den Stachel abbrach, so haben wir ja den Beleg für den erregten Fanatismus in dem Geschehke Segneri's, der mit aller Mässigung tadelt, aber bereits sich deshalb bedroht sieht.

Auf den kirchlichen Schlussstein des Quietismus in

Petrucci (§ 5) brauchen wir wohl nicht mehr näher einzugehen. Dass er gerade 153 Briefe nach der Zahl der von Petrus gefangenen Fische (Joh. 21, 11) schreibt, ist ein im Grunde untergeordneter Punkt. Sie charakterisiren ihn dann freilich dahin, dass er mehr als irgend einer der Anderen mit Dogma und Disciplin im Einklang gestanden habe, den Excentricitäten gegenüber besonnen gewesen sei und speciell die grundsätzliche Unterlassung des mündlichen Gebetes bekämpft habe. Nichts destoweniger aber meinen Sie (S. 144), dass der christlich-religiöse Sinn in Leuten seiner Art sich von den hemmenden Fesseln des Katholicismus habe befreien wollen. Ist dem wirklich so, dann darf man doch gewiss nicht die spätere kirchliche Verdammung (NB. nachdem der Mohr seine Schuldigkeit gethan hatte) eine unberechtigte nennen. Aber schon Arnold hat gesehen, dass innerhalb des Katholicismus eben sehr verschiedene Richtungen möglich sind, wie er denn auch den Ausgang der zu seiner Zeit noch nicht gestillten Händel zwischen Bossuet und Fénelon in dubio lässt (Schaffh. Ausg. II. S. 489—505).

Mit Petrucci wird Ihr erster Abschnitt über die Entwicklung des Quietismus bis zur Verfolgung des Molinos beschlossen. Unsere kritischen und ergänzenden Bemerkungen wollen von dem Werthe dieses Abschnitts an sich nichts abdingen. Zumal die Auszüge aus den wichtigeren Schriften, in denen die verschiedenen Momente der quietistischen Ideen hervortreten, verdienen um ihrer Sorgsamkeit und Uebersichtlichkeit willen grosses Lob. Aber die der ganzen Richtung von Anfang an anklebenden bedenklichen Seiten treten nicht genügend hervor. Es ist nicht gerade angenehm, letztere so, wie ich es dem gegenüber thun musste, in den Vordergrund zu rücken. Aber die gleichen bedenklichen Dinge treten in der neuesten Entwicklung des Katholicismus seit der Restauration von 1814 in solchem Grade hervor, dass schon dies es zur Pflicht macht, der Idealisierung solcher Tendenzen von protestantischer Seite gegenüber das *principiis obsta* in Erinnerung zu rufen.

Immerhin sind es bei dem ersten Abschnitt nur beiläufige Bemerkungen, die ich Ihrer eigenen Prüfung vorlegen möchte. Dagegen ist es nun ganz speciell das von Ihnen gezeichnete Bild der Madame de Guion, das ich als solches angreifen muss. Sie nennen die anderen Quellen feindselig und werfen ihnen Entstellung der Thatsachen vor (S. 145). Von keiner anderen Quelle gilt aber das Letztere so sehr als von der Autobiographie, die alle Personen und Vorkommnisse von dem Gesichtspunkte einer hysterisch Kranken aus ansieht.

In diesem Gegensatz der Quellen unter einander liegt nun gerade bei solchen Tendenzen nichts Ungewöhnliches. Es sei mir gestattet darauf hinzuweisen, wie bei David Joris, der gleiche scharfe Gegensatz sich durch alle Berichte (Blesdik's Vita und die von Arnold übersetzte „sonderbahre Lebensbeschreibung, den Bericht des Baseler Senats und den Gegenbericht auf dies Laster- und Scheltbüchlein, Coornhert und Anton von Deventer, Ubbo Emmius und Huyghemuzzoon) hindurchzieht. Und doch erweist sich die verschiedene Auffassung überall als in der Sache selbst liegend. War es nun dort eine Hauptsache, die bei Joris' Lebzeiten geschriebene „sonderbahre Lebensbeschreibung“ Punkt für Punkt mit den anderen Urtheilen zu vergleichen, so hier die Autobiographie der Guion. Statt dessen aber finden wir dieses Produkt in der einseitigsten Weise fast ausschliesslich zu Grunde gelegt. Die beiden Abschnitte II und III, die sich mit dem Leben der Guion auf Grund ihres Selbstpanegyrikus so detaillirt beschäftigen, haben nun allerdings ihren Werth, aber wahrlich weniger für die Kirchengeschichte, als für die Psychiatrie. Selten dürfte die Klassificirung des alten Adels von der „Geschichte der menschlichen Nartheit“ so berechtigt erscheinen wie hier.

Sie selbst geben uns ja die ganze Krankengeschichte so genau, dass wir Ihnen einfach Punkt für Punkt folgen können. Von Anfang an erscheint das Achtmonatskind (S. 147) fortwährend krank (S. 148. 149). Auch die geistige Atmosphäre ist so krankhaft, dass bei einer Gefahr, in

die das Kind geräth, zuerst Maria ein Gebet bekommt und dann erst Hülfe Seitens der Schwester gebracht wird (S. 150). Von irgend welcher systematischen und consequenten Erziehung ist keine Rede (a. gl. O.). Dagegen erfüllt die früh gelesene Biographie der Madame de Chantal den Zweck, zur Nachahmung zu reizen. Die ohne Missbilligung erzählte Fälschung eines Zeugnisses (S. 152) kommt daneben für diese höhere Art von Frömmigkeit nicht in Betracht. Dieselbe ist ja eben nach Rothe's unübertrefflicher Definirung „ausschliesslich religiös.“

In § 2 hören wir von vielen Messen während des Brautstandes und nach der Heirath die Klage der jungen Frau, dass sie nicht im Kloster sein dürfe. Von den übernommenen ernsten Pflichten also keine Ahnung bei ihr. Dagegen eine Art von Prüderie, die ein Historiker nicht ohne ernste Züchtigung hätte erwähnen sollen. Ist sie doch so streng gegen sich (!), dass sie oft die Hand eines Herrn nicht annimmt (!). So S. 155. 157. Statt eines Tadels über solche Verrücktheit aber spricht die objektiv sein wollende Darstellung von der „Armen“, der das Leben doch recht schwer war und gar von der „Dulderin“ (S. 176). Umgekehrt wird „die böse alte Dienerin“ in Scene gesetzt (S. 175. 176 vgl. S. 191). Können Sie das einen für ein historisches Werk passenden Styl nennen? Aber verfolgen wir erst die Ehe der „Dulderin“ weiter! Bei einer Krankheit tröstet sie ein Priester, dass sie wie eine Heilige sterbe (S. 158). Sie besucht keine Ordensbrüder, um gegen die Regeln der strengsten Sittlichkeit nicht zu verstossen. Nur bei einem Franziskaner macht sie eine Ausnahme. Und sie bekommt nun auch gleich (wer denkt hier nicht an die Alacoque!) eine „tiefe und doch unaussprechlich süsse Wunde“ im Herzen (S. 160). Sie muss „vor Allem den frommen Ordensmann wiederschen“ (a. gl. O.). -- Neben der raffinirtesten Askese (S. 167) sind Verführungskünste zu überwinden (S. 163). Dass sie ihrem Manne zuwider wird (S. 165), kann Niemand verwundern, der weiss, worauf die von ihr auf Antrieb der Mutter Granger geschlossene „Ehe“ mit Christus hinauskommt (S. 169). Aber

wir finden sie auch selbst ihrer heiligsten Pflichten so wenig eingedenk, dass sie (S. 173) ihren Mann beim Todeskampfe verlässt, und (S. 174) für die Lösung ihrer Bande dankt.

Wichtiger aber ist noch das (III § 3 geschilderte) asketische Leben der Wittwe. Wir hören von ihren „manières insinuantes“, daneben aber von ihrer qualvollen Lage (S. 190). Sie hat sich freiwillig erboten (worin wir uns einfach die denkbar grösste Art von Pflichtverletzung zu sehen erlauben), ihre Kinder zu verlassen. Dann aber ist ihr dies ein schwerer Gedanke. Dabei in der Erzählung aller ihrer schwankenden Erwägungen die grösste Weitschweifigkeit. Noch besser aber wird es, als sie nun das erwünschte asketische Leben wirklich beginnt. Da ist ihr am widrigsten die Zumuthung zu waschen. Denn „begreiflicherweise“ kann das die Edeldame nicht (S. 205). Und hiermit „nahm (§ 4. S. 211) eine lange Reihe von Widerwärtigkeiten ihren Anfang.“ — Eignen sich solche Ausdrücke zur Uebernahme?

Aus der asketischen Berufsflucht geht die Wahl des neuen Berufs, des schriftstellerisch erbaulichen, hervor. Sie haben die Thätigkeit der Guion nach dieser Seite genau gezeichnet (S. 214 ff.), aber es muthet die dabei gewählte Darstellungsform gerade so an, als ob Sie ausser ihren Schriften die ganze Kategorie, in die sie hineingehören, nur wenig beachtet. Ist doch Alles, was Sie von ihrer Inspirationseinbildung berichten, schlechterdings nichts ihr eigenthümliches, sondern der ganzen Gattung der „Geisttreiber“ zur zweiten Natur geworden. Statt anderer Belege sei nur auf die Methode von Joris' Schriften hingewiesen, sowohl bei dem Beginn seiner prophetischen Offenbarungen (Ztschr. f. hist. Theol. 1863, I. S. 64. 66. 70) wie in den späteren, so ausserordentlich zahlreichen Produktionen (vgl. beispielsweise noch a. a. O. 1868, IV. S. 507). — Sie berichten die ähnliche Schreibsucht der Guion fast so, als wenn Sie selbst ein Mirakel dabei im Spiel sähen. Vgl. S. 241: „Nichts geht durch den Kopf und durch die Ueberlegung, sondern Alles quillt unmittelbar



hervor.“ „Es kommt ihr vor, als werde sie ganz in das Wort Gottes verwandelt.“ „Mit dem Schreiben beginnend weiss sie noch nicht was“ (S. 227). Eine nochmalige Durchsicht wird von ihr als Untreue gefasst (S. 216). Umgekehrt, als ein Stück von der Auslegung des Buchs der Richter verloren ist, wird es zum zweiten Male gerade so eingegeben (S. 227). Und um was für Albernheiten dreht sich diese Eingebung. Sie glaubt zu einem Kinde geworden zu sein, weil sie alle Altersstufen Jesu durchleben müsse, und deshalb auch wie ein Kind auszusehen (S. 213). Ihre Bibelauslegung hat in jedem Schriftwort eine Wahrheit über das innere Leben herauszufinden. Gerne glauben wir ihr übrigens, dass je mehr sie schrieb sie sich um so besser befand. Konnte sie sich doch jetzt ihrem regellosen Triebe völlig frei hingeben!

Zu der schriftstellerischen Thätigkeit gesellt sich ferner alsbald die der Leitung eines ihr speciell ergebenen Kreises hinzu. Man wird sich dabei gewiss nicht darüber wundern können, dass sie (S. 219) von Genf fortgeschickt wird, als mit dem Geist und der Ordnung der Kirche unverträglich, wenn man den Turiner Kreis (S. 222) sich vergegenwärtigt, als dessen gottgeweihtes Haupt sie gläubig verehrt wird. Werden doch „ihre eigentlichen Anhänger“ hier direkt von den anderen unterschieden, und gilt ihr Name schon jetzt als ein bekannter (S. 223). Ebenso in Grenoble. Während ihr Kind, das sie eine Zeitlang zu sich genommen, der unnatürlichen Mutter wieder zu lästig wird für ihre Versenkung in Gott, gehen zahlreiche Besucher bei der gefeierten Dame aus und ein (S. 224). Und mit der Verehrung steigt die Einbildung. So entdeckt sie die Gabe der Geisterprüfung in sich, glaubt sich in den apostolischen Stand versetzt, erkennt jetzt erst vollständig die Bedeutung der ihr von Gott zugewiesenen geistlichen Mutterschaft (S. 225). Und Unzählige ergeben sich ihr als ihrer geistlichen Mutter, preisen die von ihr empfangenen Segnungen (a. gl. O.). Ohne irgend welches Bedenken wird von der Anerkennung und Verehrung nicht blos, sondern geradezu (S. 228) von der „gläubigen Hingabe“

erzählt, der Gegensatz dagegen aber auf Eifersucht, Neid und andere Untugenden der Gegner zurückgeführt. Dass Sie nicht wenigstens hierbei stutzig geworden sind, wo dieselbe Art von Psychologie von den „laudes“ aller solchen sonderbaren Heiligen geradezu untrennbar ist! Statt dessen reden Sie, nachdem unmittelbar vorher ihr grosser Anhang erwähnt ist, von der „schutzlos preisgegebenen Frau“, sprechen wieder von der Duldlerin (S. 232) und der edlen Seele (S. 235). Der Charakter der Vorkommnisse ist dabei überall so sehr derselbe, dass wir aus dem (auf den Weggang von Grenoble gefolgten) Aufenthalt in Marseille nur noch des Priesters erwähnen, von dem sie selber erzählt „der Herr verlieh mir Alles was zu seinem Heile nöthig war“ (S. 231), und ebenso aus dem zehnmonatlichen Verbleib in Vercelli blos des Plans einer von ihr zu begründenden neuen Congregation, dem besonders der Jesuitenrektor vorarbeitet, der sich aber zerschlägt. An letzterem Ort war sie zugleich wieder vollständig mit Lacombe vereinigt, der sie von da auch nach Paris bringt.

Wenden wir uns aber nun, bevor wir zu dem Hauptdrama ihres Lebens, das dann ganz besonders für Fénelon so verhängnissvoll wird, übergehen, vorher noch speciell dem Verhältnisse zwischen der Guion und dem Pater Lacombe zu! Ihre Darstellung desselben ist streng nach der Autobiographie, und theilt darum auch ihre unübertreffliche Naivetät. Ich stelle die bei Ihnen zerstreuten Daten einfach in ihrem eigenen Wortlaute zusammen und überlasse Ihnen selber das Urtheil, was dabei für ein Facit herauskommt.

Der Anfang des Verkehrs beginnt damit, dass (S. 178) sie „sich des lieben Ordensmannes erinnert“, den sie früher einmal gesehen, und er ihr „in liebevollster Weise antwortet.“ Darauf fühlt sie sich gedrungen ihm wieder zu schreiben, dass er ihrer in der Messe gedenken solle; und er erhält nun die Offenbarung, sie würden an demselben Orte wohnen. Die interessante(!) Unterscheidung zwischen Paix de Dieu und Paix Dieu, die bei dem gleichen Anlass (S. 179) aufgestellt wird, kann im Grunde wohl nur als

eine kindische Spielerei erscheinen. Wichtiger ist, dass sie sich bald nachher (S. 189) ihres göttlichen Rufes für Genf bewusst wird, und Lacombe ihr dann ebenfalls schreibt (S. 190), dass Gott sie dahin rufe.

Der zweite Akt, das persönliche Zusammentreffen, eröffnet sich in noch drastischerer Weise. „Es war ihr, als ob eine Gnadenwirkung von ihm zu ihr überströme“ (S. 196). Gleich in der ersten Nacht macht sich „eine eigenthümliche innere Erregung“ bemerkbar (S. 197). Darauf sagt Lacombe ihr am folgenden Morgen „Gott habe sie zum Grundstein eines grossen Baues erwählt.“ Endlich Bestätigung durch den wunderbaren Traum des Bruders Anselmus über sie und Lacombe zusammen (S. 198).

Weiter die Krankheit mit der wunderbaren Genesung (S. 199). „Der einzige, an den sie sich zuversichtlich halten konnte, war Lacombe.“ „Der fromme Priester hatte kaum ihre Aufforderung erhalten als er kam.“ In ihrer Genesung fand sie eine nicht zu bestreitende Wunderthat von ihm. Die ungläubigen (protestantischen) Aerzte wollten das freilich nicht zugeben. Aber zahlreiche Briefe bewunderten sie als Gegenstand eines Wunders. Man wollte sogar eine Broschüre über dasselbe schreiben. Vor Allem aber wurde ihr jetzt selbst durch allerlei Zeichen und Träume ihr besonderer Beruf für Lacombe klar (S. 200 ff.). Sie sollte seine „*mère de grâce*“ sein, erkannte einen gewissen Zusammenhang ihres Geschicks. „Ihr einziger Trost war der Père Lacombe“ (S. 202).

Nur im Vorbeigehen erwähnen wir der Vorfälle, welche die klösterliche Atmosphäre der Neukatholikenhäupter, in denen die Contrareformation ihren Mittelpunkt hatte, an sich illustriren. Die Guion bemerkt wiederholt (S. 203, 211) die sündliche Neigung des Beichtvaters zu einer sehr schönen Schwester. Er gab dieser u. A. ein schlüpfriges Buch, um ihre Sinnlichkeit zu erregen. Sie war dem Abgrunde schon nahe. Und bei einer anderen hatte er noch besseren Erfolg (S. 204). — Von mehr persönlicher Bedeutung für die Guion war es, dass die Superiorin des Klosters ihr erklärte, sich selbst dem Pater Lacombe

weihen zu wollen (S. 206). Ihre Eifersucht darüber tritt in unnachahmlicher Weise hervor. Aber der Bischof, dem die Sachlage nachgerade klar geworden, fordert von Lacombe Trennung von seiner *mère de grâce* (S. 208). Sie muss in Gex bleiben, wo sie „jetzt ganz verlassen ist“, geht dann aus dem dortigen Neukatholikenhause in das Ursulinerinnenkloster in Thonon: er aber reist, „um seinen kirchlichen Ruf wiederherzustellen“, nach Rom. Wir notiren nur kurz, dass schon von Gex aus die schändlichsten Gerüchte über ihr Verhältniss verbreitet wurden (S. 210). Sie ist über diese Verdächtigung Lacombe's anfangs erregt, später wird sie ruhiger darüber (S. 212).

Bis hierher bietet nun das ganze Verhältniss nichts Ausserordentliches. Die spiritualistischen Liebeleien, in denen sich die widernatürlich behandelte Natur rächt, sind ja etwas was sich in der Geschichte der Askese stets wiederholt. Und wir haben keinen Grund, hier denselben Umschlag in direkten Antinomismus anzunehmen wie bei den zahlreichen carnalistischen Rotten der gleichen Periode (Buttlar'sche, Bordelumer, Brüggler, Antonianer, Ronsdorfer — von der „Sichtungsperiode“ der Herrnhuther zu schweigen). Wir haben in der Guion einfach eine in hohem Grade hysterische Dame vor uns, der es nur dann wohl ist, wenn sie die *mère de grâce* ihres Bichtvaters sein kann. Aber um vieles tragischer gestaltet sich die Sache von nun an. Der unglückliche Lacombe, dessen Geschick man in der That nicht ohne das tiefste Mitleiden verfolgen kann, macht immer neue Versuche sich loszumachen. Aber immer von Neuem sieht man die arme Fliege von den Netzfäden der Spinne umspinnen, bis ihr endlich das letzte Blut ausgesogen ist. Auch Lacombe selbst darf freilich nicht idealisirt werden. Er gehört durchaus dem Kreise jener von François de Sales ausgegangenen brutalsten Form der Contrareformation an. Wie der Bischof d'Anethan, der von 25 protestantischen Kirchen im Chablais 23 niederreissen lässt, so ist auch Lacombe (1667 und 1679) bei der gleichen „Mission“ thätig (S. 183). Er befolgte sogar die bekannte jesuitische

Methode, immer eine Anzahl Predigten auf Lager zu haben (S. 207). Und wenn er den Bischof tadelt, dass er noch nicht zum inneren Leben gelangt sei, so erinnert das bei dem Verehrer der Guion auffällig an ihren eigenen, wahrhaft verbrecherisch werdenden geistlichen Hochmuth, „Gott werde Genf durch sie von der Ketzerei erlösen“ (S. 194). Aber wahrhaft rührend bleibt bei alledem sein unermüdliches Ringen, sich von seinem bösen Dämon zu befreien.

Verfolgen wir diese wiederholten Befreiungsversuche Lacombe's einfach wieder nach Ihrer Darstellung:

1) Nach seiner Rückkehr von Rom will er ihr fern bleiben, unterstützt von dem Bischof, der auf die sonst eintretenden „entsetzlichen Folgen“ hinweist (S. 213). Bald aber ist er schon wieder in der früheren herzlichen Beziehung (S. 214). Und die Guion fühlt sich beständig gedrängt, sich dem Pater mitzutheilen (S. 215), sieht ihn noch nicht auf den rechten Wegen der Vollkommenheit (oder, wie es S. 217 heisst, noch weit von dem „nackten“ Glauben entfernt).

2) Als sie bei ihm über eine Schwester klagt, geräth er in Zorn (S. 216), sieht „zwischen sich und der Schwärmerin eine tiefe Kluft“. Nun hat sie „die wunderlichsten Phantasmagorien“, über deren Ursachen freilich kein Psychiater in Zweifel wäre. Selbst ihre ihr sehr anhängliche Schwester wird von ihren Seltsamkeiten abgestossen (S. 218). Den Nachbarn gilt sie für eine Halbverrückte (S. 219). Aber aus der Hand Lacombe's empfängt sie wirkliche Wunder, hat auch selbst ihrer Magd gegenüber die gleiche Wunderkraft. Und während seiner Abwesenheit steht sie doch in beständigem seltsamem Verkehr mit ihm (S. 217).

3) Ueber ihre Abreise ist er glücklich (S. 218), muss aber bald von dem Bischof von Vercelli (an den sie sich dieserwegen gewandt) hören, dass er mit ihr in Turin erwartet werde. In Turin circuliren (nur zu natürlich) schon bald die gleichen Verdächtigungen, diesmal von Annecy aus, aber auch (vgl. S. 221) von anderen Seiten.

4) Wieder sucht er (S. 220) das ganze Verhältniss zu



ihr abzuschütteln, unwillig über ihre religiösen Excentricitäten. Der Bischof von Aosta verweist brieflich auf das fatale Verhältniss von Hieronymus und Paula. (Ueber den Ton des Hieronymus seinen frommen „Schwestern“ gegenüber vgl. übrigens auch den Brief an Eustochium und die Bemerkungen darüber in Theiner's gründlichem Werke über die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit, I. S. 160.) Selbst die der Guion so sehr geneigte Marquise von Prunni ändert ihr günstiges Urtheil über sie, sobald sie näher mit ihr bekannt geworden ist. Sie ist ihr nun nicht mehr eine mustergültige Heilige, sondern eine unangenehme und unbrauchbare Schwärmerin (S. 221). Und Lacombe persönlich weist sie wenigstens brieflich auf „ihren Hochmuth und ihre Verblendung“ hin (S. 222).

5) Er verlangt ihre Abreise nach Paris (S. 223). Hier haben ihre eigenen Verwandten das Gerücht verbreitet, sie sei ihm aus strafbarer Neigung nach Genf nachgelaufen. Von Genf aus schreibt der dortige Bischof ebenfalls, sie sei ihm nach Turin nachgereist. Trotzdem verlangt sie, dass er über die rauen Alpen (!) mitreise. Er weigert sich. Aber der Provinzial (durch wen beeinflusst?) befiehlt es ihm. So muss er denn wenigstens bis Grenoble mitreisen, kehrt von dort aber sofort nach Vercelli zurück.

6) Nun wird aber ihr plötzlich klar, dass in Grenoble auch ihres Bleibens nicht sei (S. 227). Als Hauptursache ihres raschen Weggangs treten die immer wiederholten schlimmen Gerüchte hervor (S. 228, 232, 237). Trotzdem ist es aber, und obgleich ihre Reiseroute eine ganz andere hätte sein müssen, wieder Lacombe's Aufenthalt wohin sie auf dem denkbar unmotivirtesten Umwege gelangt (S. 233-4). Man muss nun bei Ihnen selbst lesen, wie sehr er erschrickt. Und dann heisst es wörtlich: „Das war das Bitterste, was die edle Seele je gekostet“ (S. 235). Sie setzt trotzdem auch ihren Willen durch, bleibt volle zehn Monate in Vercelli mit ihm zusammen.

7) Drastischer jedoch als alles Vorhergehende wirkt noch die weitere Erzählung, die dabei immer in dem Styl der Guion selbst gegeben wird, wie nun Lacombe von

Vercelli nach Paris berufen wird, wie der der Guion anhängliche Bischof dies rückgängig macht, wie dann die Guion ihrerseits hin soll und nun mit einem Male auch er auf's Neue hinberufen wird (S. 237/40). Sie reisen zusammen, obgleich sich bewusst, „ein Schauspiel für Engel und Menschen zu werden“. Freunde rathen ihr noch ab, sie glaubt aber durchaus mit ihm reisen zu müssen (S. 241).

Die Biographie der Frau von Guion wird nun von Ihnen hier unterbrochen, um im vierten Abschnitt die allgemeine Situation vorzuführen, sowohl in Frankreich unter Ludwig XIV. wie in Rom seit der Procedur gegen Molinos. Ich stehe nicht an, diesen Abschnitt ähnlich wie den ersten besonders verdienstlich zu nennen, was zum Theil wohl damit zusammenhängt, dass hier die Sympathie für die Guion nicht störend in die Geschichtsdarstellung eingreifen konnte. Im Einzelnen lässt sich allerdings Manches anfechten, so die ungünstige Würdigung der galikanischen Artikel (S. 254), die eigenthümliche Meinung (S. 256), dass die Aufhebung des Edikts von Nantes nichts mit dem Interesse des Katholicismus zu thun gehabt habe (was fordert denn Pius IX. heute in Spanien?), die Idealisirung der Maintenon (S. 257/8), der innere Widerspruch, dass Sie gleich hinter einander den König Geschmack an den religiösen Gesprächen finden lassen, die sie mit ihm anknüpft, und dass umgekehrt sie ihrerseits als durch die religiöse Manie des Königs zu äusserer Religiosität genöthigt dargestellt wird (S. 258), der den Hugenottenverfolgern beigelegte Adel der Gesinnung (S. 260). Ebenso kann ich Ihr Urtheil über die Ungerechtigkeit der Verurtheilung des Molinismus nun einmal schlechterdings nicht theilen. Wie gefährlich die quietistischen Tendenzen für die Sittlichkeit sind, haben zahlreiche Fälle bis zur Gegenwart dokumentirt. Muss man doch unwillkürlich dabei sogar an die Parallele mit Pearsall Smith denken. — Immerhin muss aber gerade dieser Abschnitt als für die allgemeine kirchengeschichtliche Würdigung der ganzen Periode besonders werthvoll bezeichnet werden.

Sobald jedoch mit dem fünften Abschnitt die Guion

wieder den Mittelpunkt bildet, tritt der alte Fehler hervor. Was sie von den Motiven Andersdenkender glaubt, das ist Geschichte. Der Gegensatz gegen sie beruht auf Intriguen der schlechtesten Art. Wir hören von infernaler Tücke (S. 287), schändlicher Intrigue (S. 290), Bubestreichen (S. 296). Wie schon in Grenoble und Marseille sind alle ihre Gegner schlechte Menschen. Ganz besonders ihr Bruder, der Pater de la Mothe. Dass er, wie die ganze Familie, nur zu viel Anlass zur Klage über die excentrische Schwester hatte, kommt gar nicht in Betracht. Alle seine Handlungen werden nur von der schlechtesten Seite aufgefasst. Kann es denn gar keinen andern Grund als Habsucht haben, wenn er, in gewiss nicht unerlaubter Art, durch Lacombe die Schwester veranlassen will (S. 284), eine Geldsumme anders anzuwenden als um ein schönes Mädchen eben um seiner Schönheit willen in's Kloster zu stecken? Ist denn die Anklage gegen den sie besuchenden Bureau auf Ketzerei (S. 292) so unwahr, wenn er bei der Guion ihren Quietismus, den kirchlich verurtheilten, auf sich einwirken liess? Muss die heftige Scene zwischen Bruder und Schwester (S. 294) schlechterdings nur nach dem beurtheilt werden, was die eine der beiden Parteien darüber behauptet?

Vor Allem ist es aber wieder das Verhältniss zu Lacombe, das zu denken gibt. Er soll (S. 284) sie nur im Beichtstuhl sehen, sie ihn jedoch weit öfter auf der Kanzel. Der Verkehr im Beichtstuhl aber ist wohl mehr als auffällig häufig. Und was von dem dort Verhandelten erzählt wird, gehört überall sonst eher hin als in den Beichtstuhl. Er heisst ihr „Vertrauensmann und Rathgeber“ (S. 285). Noch öfter aber sehen wir sie ihm rathen. Er schreibt ihr über ihm drohende Gefahren. Er empfiehlt ihr eine ihm fromm erscheinende Frau (S. 286). Sie kommt zu ihm. Sie erzählt ihm. Sie macht ihm Mittheilung. In diesen drei Sätzen sind drei verschiedene auf einer einzigen Seite (S. 289) erzählte Besuche berührt. Im Beichtstuhl gibt sie ihm wiederholt Winke, was er thun solle (S. 291, 296). Sie fordert ihn zum Besuch des Erzbischofs

hinter dem Rücken ihres Bruders auf. Sie harrt seiner im Beichtstuhl, um ihn vor ihrem Bruder zu warnen, begibt sich bald nachher wieder zu ihm zurück. — Dabei fällt dann nicht bloß sein fortdauerndes blindes Vertrauen auf La Mothe auf, sondern wir finden auch sonst die merkwürdigsten Widersprüche in der Erzählung selbst. Es wird als „schändliches Gerücht“ und „niederträchtige Verläumdung“ bezeichnet, dass Lacombe und die Guion auf der langen Reise von Turin nach Paris stets im selben Hause übernachten. Und gleich darauf wird die That-  
sache als völlig richtig vorausgesetzt und nur durch den Mangel an Barnabitenklöstern erklärt (S. 285). Die Intriguen seiner Ordensgenossen gegen Lacombe gelten zum Theil dem Savoyer, indem man den Einfluss dieser seiner Landsleute brechen will. Und doch betheiligt sich der Provinzial, der selbst ein Savoyer ist, mit daran (S. 285/6). Wenn es denn (S. 295) „auf ihn zuerst abgesehen war“, erklärt sich das nicht hinlänglich aus seiner Neigung zu dem kirchlich verworfenen Quietismus?

Lacombe's Ausgang an sich muss tief schmerzlich berühren. Wenn er aber vor seinem Ende in den Briefen an den Bischof von Tarbes und an die Guion selbst sich des Verkehrs mit ihr anklagt, — stimmt das nicht durchaus zu den Selbstvorwürfen und Bedenken, die wir schon im Beginn desselben bei ihm fanden? Wir glauben an keinen Ehebruch im juristischen Sinne des Wortes. Aber das Verhältniss der Guion zu ihm ist uns noch um Vieles mehr unnatürlich und unmoralisch. Lässt sie doch selbst den Gefangenen so wenig in Ruhe, dass sie nicht bloß in geheimem Briefwechsel mit ihm bleibt, sondern auch die Absicht hat, wieder an denselben Ort zu kommen, wo er in Haft sass (die übrigens gewiss nicht so streng war, wenn er ihr drei Briefe hatte schreiben können); dass sie sogar in ihrem späteren Verhör gar kein Hehl aus ihrem Verhältnisse macht, und dass sie ihm schliesslich mit fremder Hand schreiben lässt, um doch ja Antwort von ihm zu erhalten (S. 415. Anm.). Der geistige Untergang des hochbegabten und treuherzigen Mannes (S. 415/7) fällt Niemandem an-

ders zur Last als der aufdringlichen Schwärmerin. Ihre Intervention für ihn in Rom (S. 302) kann diese Thatsache wohl am allerwenigsten ändern.

Der gefänglichen Einziehung Lacombe's folgt noch eine längere Zwischenfrist, bevor die Guion von dem gleichen Geschick betroffen wird. Ihr Verhältniss zu ihrem Bruder in dieser Zeit ist u. A. in der Weise geschildert, dass sie „ihn nur bemitleiden konnte“, als er ihr das Ansinnen stellte, selbst ihr Beichtvater zu sein (S. 300. Vgl. auch den Ton über ihn S. 325 u. a. v. a. O.). Nachdem dann ihre Schriften zunächst in Genf kirchlich censurirt worden waren und sie zum Zwecke der Untersuchung zu einer klösterlichen Haft verurtheilt worden war, wird die Abführung noch zweimal durch eine Krankheit verhindert. Ihrem Bruder gegenüber gebraucht sie unbedenklich eine offenbare Lüge (S. 303). Wenn aber Andere Misstrauen in ihre Wahrheitsliebe setzen, ist dies unbegreiflich (S. 307).

Die kirchliche Untersuchung, deren Formen verhältnissmässig mild erscheinen, und die von häufigen Beschwerdebriefen ihrerseits und lebhaften Interventionen ihrer erbitterten (S. 315) Freunde unterbrochen wird, erscheint schon in der Aufschrift des § 3 einfach als „Tücke der Inquisition“, ebenso wie § 12 von Bossuet's „roher Misshandlung“ handelt. Die ganze Geschichte ihrer Gefangenschaft wird dabei ebenso weitschweifig als weinerlich erzählt. Weshalb sie nichts von den (inspirirten!!) Schriften als irrig anerkennen will, wird nicht untersucht, den Richtern dagegen allerhand Cabalen zugeschrieben und u. A. die Scene (S. 320/2) zwischen ihr und dem Richter vor ihrer (auf Grund eines erschlichenen königlichen Befehls stattfindenden) Befreiung so dargestellt, als wenn jede gerichtliche Form ihr gegenüber von vornherein ein Unrecht inhibire. Kaum ist sie aber (auf die Fürsprache zweier vornehmer Damen bei der Maintenon) aus dem Kloster befreit, so beginnt sofort in dem vornehmen Kreise der „hohen Dame“ (nämlich der Maintenon) ein „wirklicher Cultus“ mit ihr (S. 324). Sie wird „schwärmerisch verehrt“ (S. 326), hat „unbedingte Autorität“ über die



Pensionaire von St. Cyr und gewinnt überhaupt immer grössere Kreise von Verehrern, auch als die Maintenon selbst auf das einstimmige Gutachten aller ihrer kirchlichen Rathgeber hin „sich wieder von ihr zurückzieht“.

Trotzdem würde das bisherige Leben der Mme. de Guion ihr unseres Erachtens noch kein Anrecht auf einen Platz in der Kirchengeschichte verschaffen. Wären ja auch die Marie Alacoque und die Louise Lateau schwerlich zu Objecten derselben geworden, wenn sich nicht auf ihren Phantasieen der Herz-Jesu-Cultus und die politische Verwerthung der Stigmatisation aufgebaut hätte. Ebenso ist die Person und die Lehre der Guion nur der Ausgangspunkt, an den sich der Gegensatz zwischen Fénelon und Bossuet anlehnt. Aber natürlich wird das Urtheil über diesen Streit ganz verschieden ausfallen je nach dem Urtheil über die Guion selbst. Und so bin ich gerade hier wieder in dem Falle, gegen Ihre Darstellung entschiedenen Widerspruch erheben zu müssen, der übrigens auch hier wieder ganz auf die von ihnen selbst gegebenen Daten gestützt werden kann.

Fénelon ist schon seit 1689 im Briefwechsel mit Mme. de Guion (S. 326), Bossuet wird durch „ihre Freunde“ förmlich herbeigezogen (S. 331). Das langjährige intime Verhältniss zu Ersterem tritt jedoch nur ganz beiläufig hervor, wie bei ihrer Warnung an ihn vor den Ränken in St. Cyr (S. 341) und bei der Mittheilung, wie er — nachdem er Erzbischof von Cambray geworden — aus seiner Werthschätzung für sie gar kein Hehl macht (S. 371). Dabei erscheint sein Verfahren immer im günstigsten Lichte, und um überall für ihn einzunehmen, wird sogar zweimal die bekannte Geschichte von dem Erstaunen des Königs erzählt, dass er, als er das ausserordentlich reiche Erzbisthum erhalten hatte, nicht auch noch seine frühere Abtei dabei behielt (S. 253. 356). Umgekehrt Bossuet. Sein ganzes späteres Verfahren gegen die Guion wird immer im schwärzesten Licht dargestellt, was dabei doch nur dann Sinn hätte, wenn er sich Anfangs anders gegen sie verhalten. Aber Sie erzählen selbst von vornherein,

wie der scharfsichtige Prälat vom ersten Beginn an ihr seine Bedenken gegen ihre Lehre von der sogenannten reinen Liebe, gegen ihre „Ströme“ und noch mehr gegen ihre biblischen Commentare ausgesprochen (S. 332/3). Freilich erscheint es der Guion, deren eigenthümlicher Jargon hier wieder ganz beibehalten ist, als ein bitteres Unrecht, dass Bossuet wirklich Rechenschaft von ihr verlangt, „während er sich doch auf solche Dinge gar nicht verstand“ (S. 333), und während sie ein Anrecht darauf zu haben glaubte, „nicht mit der Vernunft, sondern mit dem Herzen beurtheilt zu werden“ (S. 334). Kann man ihm aber Unrecht geben, wenn er in ihren Schriften die Ausgeburth einer erhitzten Phantasie findet, nachdem er gelesen, wie sie sich für das Weib der Apokalypse 12. 1 erklärt (NB. eine immer wiederkehrende Phantasie der Apokalyptiker), wie sie Gnadenströme von sich selbst ausgehen lässt, während sie für Andere keine Gnade zu haben erklärt! Allein schon die Art, wie sie ihre Inspiration auffasst (S. 334), stimmt ganz merkwürdig mit den Phantasieen von Joris und Nicolaes überein. Und nun weiter ihre Lehre vom apostolischen Stande, von der Erleuchtung ungelehrter Lehrer, von der ihr persönlich vom Himmel gegebenen Macht des Bindens und LöSENS, ihr Vergleich zwischen Gottesliebe und Trunkenheit, ihre Verwerfung jedes Bittgebets und statt dessen die Forderung des Gebetes ohne Nachdenken! Wahrlich, Bossuet hätte nicht der gründliche Kenner der Kirchenlehre sein müssen, um nicht an all diesen Dingen Anstoss zu nehmen, die wir unsererseits freilich nicht am Dogma, aber an ihren Folgen für die Sittlichkeit prüfen und danach noch viel schärfer beurtheilen werden. Trotz des scharf und immer schärfer hervortretenden Gegensatzes hält sich die Guion jedoch durch die Unterredungen, die Bossuet ihr zugestanden, für völlig gerechtfertigt (S. 338). Und die fortdauernden Bedenken gegen ihre Lehre wie ihren Wandel führt sie (und Sie wieder mit ihr) auf „Ränke“ zurück (S. 340), denen gegenüber sie sich erst auf ihren „Herzensfreund“ Fouquet stützt und dann überhaupt „ihre Freunde beruft“.

Verfolgen wir nun wenigstens die Grundzüge der an den Namen der Guion sich anschliessenden Kämpfe in der Art, wie sie sich Ihnen, unter dem Diktat dieser Dame selber, darstellen!

Auf den Wunsch der Maintenon wird eine Untersuchungscommission zur Beurtheilung der Lehren der Guion eingesetzt. Ganz nach deren Wünschen wird sie bestellt (S. 343) aus dem Abbé Tronson, einem Intimus Fénelon's, Bossuet, bei dem sie sich gerechtfertigt glaubte, und Noailles. „dem sie auch einiges Verständniss des inneren religiösen Lebens glaubte zutrauen zu dürfen“. Trotzdem suchte sie nachher noch den ihr blind ergebenen Herzog von Chevreuse mit einzuschmuggeln. Und als dies selbstverständlich nicht genehmigt wurde, hörte sie es bangen Herzens (S. 347).

Bossuet's Verfahren schon bei dieser Commissionsitzung wird dahin gewürdigt, dass er alle ihre Aeusserungen „als unverständlichen Gallimathias zu verhöhnen sucht“ (S. 347) und „rohe Ausfälle macht“ (S. 348), so dass sie „sich wie zermalmt fühlt“. Ihr geheimer Besuch bei Tronson in Begleitung ihres herzoglichen Freundes, um Tronson noch mehr zu ihren Gunsten zu stimmen, soll speziell Bossuet entgegenwirken. Aber für ihn handelt es sich um das „Interesse, die religiöse cause célèbre in seiner Hand behalten und in derselben das letzte entscheidende Wort sprechen zu können“ (S. 350). Denn „er will dadurch als die oberste Autorität der Kirche des Königreichs erscheinen“ (S. 351). Zwar ist er „noch gänzlich unbekannt mit den Schriften der mystischen Theologie“ (S. 350). Dafür hat er aber „die Situation jetzt ganz so wie er sie sich wünschte“ und will darum „auch das Verdienst ganz allein in seine Hand bringen“ (S. 352). Sein Hauptzweck ist die Erlangung des Pariser Erzbisthums, wie er „der Mutter Picard (die man ganz mit der Guion zusammen intriguiert sieht) in einem schwachen Augenblick ausplaudert“ (a. a. O.).

Dem gegenüber Fénelon als Theilnehmer an den berühmten Conferenzen von Issy (1694/5), nachdem er vorher das Erzbisthum Cambray erlangt hatte. „Selbstver-

ständig war jetzt seine Stellung als Erzbischof zur Autorität des Bischofs von Meaux eine andere als vordem“ (S. 357). „Von seiner früheren unbedingten Unterordnung war nicht mehr die Rede.“ Auf seinen Wunsch werden dann zu den vorher entworfenen 30 Artikeln noch vier andere hinzugefügt, durch die freilich nach Ihrem eigenen Urtheil ein ganz unnatürlicher Compromiss entsteht. Besonders der 33. Artikel billigt im Grunde ganz Fénelon's von der Guion übernommene Lehre von der reinen uneigennütigen Liebe. Trotzdem sehen wir denselben auch später von Bossuet in der loyalsten Weise vertheidigt (S. 359/60). Ueberhaupt sprechen die neuen Artikel der von Fénelon begünstigten Lehre „ein weit grösseres Mass von Berechtigung und Correktheit zu, als Bossuet sofort erkennt“ (S. 360). Und nachdem Fénelon von den Andern diese Concessionen erlangt, empfiehlt er sich unter dem Widerspruch gegen die öffentliche Verwerfung der gemeinsam verurtheilten Sätze (a. a. O.). — Wir haben Sie Ihren Günstling ganz mit Ihren eigenen Worten zeichnen lassen. Aber unwillkürlich fragt man sich: wer tritt denn hier nun eigentlich als der gewandtere Intriguant hervor?

Dazwischen hinein nun wieder die weitere Geschichte der Guion selbst. Ihre, von ihr selbst gewünschte, Reise in das Kloster zu Meaux erscheint, ähnlich wie ihre früheren Reisen, wieder als ein rechtes Martyrium (S. 353/5). „Die vielgequälte Seele,“ „sie litt entsetzlich.“ Dabei hofft sie auf ein „Gefühl, welches Bossuet für sie empfindet“ (S. 356). Er aber hat nur „rohe Misshandlung“ für sie (S. 360/4). Der von ihm geforderte Act der offenen Unterwerfung kostet ihr „Ueberwindung, Gemüthsaufrregung, Erschöpfung“ (S. 360). Nach seinem späteren Besuch hat sie „schleunigst stärkende Wasser nöthig“. „Sie lag wie eine Leiche da“ (S. 362).

Trotz solcher Krankheitsanfälle, die immer merkwürdig gelegen kommen (denn auch ihre später wieder beschlossene Verhaftung kann sie durch einen neuen Anfall abermals um einige Tage verzögern, S. 376), finden wir sie selbst im Kloster unermüdlich intriguirend. Unter

einem falschen Vorgehen liess sie einen Notar kommen, um vor ihm eine Protestation gegen Bossuet zu Protokoll zu geben (S. 363). Bei seinem vorhergegangenen Besuch finden wir die Nonnen vor der Thür lauschend (S. 361). Bossuet sah denn doch ein, „dass er mit seiner Bosheit nicht zum Ziele kommen konnte“ (S. 361). „Das war denn doch der Dame zu arg“ (S. 363). Gegen „die schmähhch gemisshandelte Frau“ hat er nur „brutale Heftigkeit“, ja „volle Schamlosigkeit“ (S. 364), gerade wie überhaupt von dem „teuflischen Hass der Widersacher“ erzählt wird (S. 368).

Aus dem Kloster in Meaux entliess Bossuet sie trotzdem mit einer mehr als erforderlichen Ehrenerklärung (S. 366). Später urtheilt er aber, dass er „sie seiner Gewalt hat entschlüpfen lassen“ (S. 369). Er „schäumt vor Wuth“ (S. 370), „schämt sich nicht, Verläumdungen gegen sie auszustreuen“ (a. a. O.). „Sein Hass wird in teuflischer Weise aufgestachelt“ (S. 371). „Er war schamlos genug“ (S. 373).

Solche Ausdrücke durchziehen den ganzen Text, während doch die Ursache des neuen Vorgehens gegen sie einfach die ist, dass, während in St. Cyr ihre Werke streng verboten worden waren, der die Anstalt untersuchende Bischof von Chartres „in allen Schränken und Schubladen“ dieselben vorfand (S. 371). Ebenso ist ganz übersehen, dass Bossuet's Misstrauen gegen ihre Lehre stets dasselbe gewesen ist, während doch sogar fast alle ihre alten Gönner der Reihe nach an ihr zweifelhaft wurden. Denn ebenso wie die Maintenon ist ihr ja der Erzbischof Harley von Paris ursprünglich gewogen gewesen, wird dann erbittert gegen sie und tritt schliesslich „plötzlich“ gegen sie auf (vgl. S. 295. 342. 343. 349). Dasselbe gilt von dem Pfarrer von Versailles (S. 343).

Das ungleiche Mass, mit dem Sie durch Ihre Abhängigkeit von der Guion die verschiedenen Parteien messen, tritt jedoch am stärksten erst in dem sechsten Abschnitt, der den offenen Krieg zwischen Fénelon und Bossuet behandelt, hervor. Allerdings ist es in den protestantischen Darstellungen desselben herkömmlich gewesen, Fénelon



ebenso sympathisch wie Bossuet antipathisch zu behandeln. Während in kundigen katholischen Kreisen längst die beiden Charaktere richtiger beurtheilt wurden und u. A. eine berühmte Aeusserung eines deutschen Fürsten noch vor dem definitiven Bruch, den das Concil von 1870 mit sich brachte, Döllinger als den deutschen Bossuet bezeichnete und ihm gegenüber Haneberg „nur“ als Fénelon, hat die falsche Annahme, dass letzterer an der Hugenottenverfolgung keinen Antheil genommen, ersichtlich die prot. Forschung ebenso zu seinen Gunsten beeinflusst, als sie in Bossuet unwillkürlich immer den Controversisten bekämpfte. Aber wohl selten ist die Objektivität in der Zeichnung des Gegensatzes beider so wenig gewahrt worden wie hier. Gerade deshalb vielleicht erhält jedoch der kritische Leser den gerade entgegengesetzten Eindruck. Weisen wir dies im Einzelnen nach! Die Verhaftung der Guion wegen der erwiesenen Fortdauer ihrer verbotenen Beziehungen zu den Pensionairen von St. Cyr fasst Fénelon einfach als eine Gewaltthat auf, die ersichtlich auch gegen ihn gerichtet sei. Aber umgekehrt ist er es „ersichtlich“, der zuerst mit einem Angriff auf den Collegen beginnt. Sein von Ihnen vollständig mitgetheilter Brief an die Maintenon erklärt, dass Bossuet „gar keine Entschuldigung verdiene“, und erzählt ein Langes und Breites von Intriguen, deren Opfer er selbst sei. Von der Guion aber sagt er offen, dass er sie für eine Heilige halte, und dass sie mit ihm weit vertraulicher gesprochen habe als mit den anderen Prälaten. Selbst ihre angeblichen Offenbarungen will er einfach auf sich beruhen lassen, entschuldigt sogar den Ausdruck „Eckstein“, den sie von sich selber gebraucht, und glaubt nur nicht, dass sie so toll sei, sich auch der h. Jungfrau vorzuziehen. Alle ihre masslosen Selbstberühmungen soll der Hinweis auf kanonisirte Heilige, die Aehnliches gesagt, rechtfertigen. — Dem Bischof von Meaux selbst kündigt dann der Erzbischof durch den alten Lakaien der Guion, den Herzog von Chevreuse, offenen Krieg an. Und der Maintenon sendet er noch eine zweite Apologie, der sie nach seiner späteren Behauptung ihren Bei-

fall geschenkt haben soll (S. 384). Notiren wir dabei, dass es also Fénélon ist, der die Maintenon als die höchste kirchliche Instanz in Frankreich behandelt und durch alle möglichen Kanäle auf sie einzuwirken sucht. Sie selbst behandeln denn auch ganz sachgemäss einen Wunsch der Maintenon als „Befehl“.

Die Vorgeschichte der Herausgabe von Fénélon's „Maximen der Heiligen“, wodurch er sich zum öffentlichen Anwalt des Guion'schen Quietismus machte, wird durchaus nach seiner eigenen Auffassung gezeichnet. — Das Buch ist dem Erzbischof von Noailles ebenso sehr von Anfang an missfällig, wie Bossuet die Lehren der Guion selbst. Die erste Bearbeitung ist ihm „zu mächtig“. Auch nach der Umarbeitung warnt er vor der Herausgabe und verweigert eine schriftliche Approbation. Trotzdem soll er später, wo er gegen das Buch auftritt, als im Widerspruch mit sich selbst dargestellt werden.

Aus der Charakteristik der Fénélon'schen Schrift heben wir nur hervor, dass ihm Franz von Sales eine Hauptautorität ist, dass er sich aber auch speciell auf Spanien beruft, das im 16. Jahrhundert voll von Heiligen von wunderbarer Gnade gewesen (S. 387). Kann der Gegensatz gegen die Principien der Reformation noch schärfer hervortreten?

Bossuet's Bekämpfung des so ganz speciell gegen ihn gerichteten Buches wird fast regelmässig als „Machination“ oder als „Intrigue“ bezeichnet. Und doch ersieht man aus Ihrer eigenen Darstellung, wie er es gar nicht ist, der zuerst auftritt, sondern der Staatssekretair und der Erzbischof von Rheims. Doch theilen Sie den Brief von Fénélon's Freunde Brisacier wörtlich mit (S. 399), wonach dieser das Erscheinen der Schrift von Anfang an beklagte und von dem ganz allgemeinen Gegensatz gegen dieselbe spricht. Um letzteren begreiflich zu machen, erscheint jetzt der König (S. 397) als schon früher im Grunde immer gegen Fénélon eingenommen, der ihm „niemals“ wirklich gefallen haben soll (NB. eine merkwürdige Umkehrung des Rouher'schen „niemals“). Nur Fénélon selbst kann

gar nicht verstehen, wie ein Widerspruch gegen ihn möglich sei (S. 398). Am sonderbarsten und wirklich räthselhaft steht jedoch die Thatsache da, dass in das bereits approbirte Buch einer der am meisten angefochtenen Sätze durch den Herzog von Chevreuse eingeschmuggelt worden ist. In welches Licht tritt nicht hierdurch Fénélon's Abhängigkeit von den Kreaturen der Guion?

Bei Bossuet's Gegenschrift über die „verschiedenen Zustände des Gebetes“ wird ihm jetzt wenigstens Kenntniss der Mystik zugestanden (S. 400). Dass er die Umdeutung des christlichen Gottesbegriffes durch die Guion'schen Phantastereien mit nur zu viel Recht in den Vordergrund seiner Kritik gestellt hat, scheinen Sie allerdings nicht zugeben zu wollen. Doch bemerken Sie, dass Bossuet (der wüthende Verfolger der Guion!) über sie persönlich gar kein Urtheil abgegeben hat. Auch bringen Sie selbst die merkwürdigen Thatsachen (wenn auch nicht im Zusammenhang mit einander), wie Bossuet's Buch von den Bischöfen von Paris und Chartres approbirt wird, wie aber die Jesuiten, an der Spitze La Chaise, auf ihn erzürnt sind.

Das Gespräch zwischen Fénélon und Noailles in Gegenwart der Maintenon und des Herzogs von Chevreuse soll alle über die „Maximen der Heiligen“ ausgestreuten Gerüchte als unwahr erwiesen haben. Wir fragen zunächst, ob auch das über die von dem Herzog eingeschmuggelte Stelle. Uebrigens nehmen wir Akt davon, dass Noailles nur, „um der ihm lästigen Verhandlung ein Ende zu machen“, Fénélon einige Concessionen macht. Und welcher Unterschied zwischen dieser Beeinflussung durch Hofleute und den hernach folgenden gründlichen Conferenzen Bossuet's mit Noailles und einer Reihe anderer Prälaten. Nach Ihnen sind auch diese Conferenzen freilich wieder nur eine „Intrigue“. Und Fénélon setzt ihr „einen kühnen Schachzug“ entgegen“ (S. 404). So die merkwürdige Bezeichnung seiner Appellation nach Rom. Notiren wir wieder wenigstens, dass es also Fénélon ist, der hier der ultramontanen Tendenz gemäss handelt und ihr für alle Zukunft vorgearbeitet hat! Bossuet kommt noch so weit entgegen, dass

er, um diesem Verrath der gallikanischen Principien an Rom vorzubeugen, eine gemeinsame Conferenz vorschlägt. Fénélon ist es, der sie erst ganz ablehnt und hernach ganz entwürdigende Bedingungen stellt. Die Nachrichten über die Stimmung am Hof beugen ihn dann tief darnieder. Und was waren dies für Nachrichten? Die Einschärfung des Verbotes in St. Cyr, den unmündigen Mädchen die Guion'schen Schriften in die Hände zu geben, durch den König selbst. Auf die Hülfe von Rom aus glaubte er sich dagegen um so sicherer verlassen zu können. Und nach Ihnen erscheinen die Gegenmittel Bossuet's und seiner Freunde von vornherein als „Tücke und Bosheit“ (S. 407), während bei Fénélon's (speciell auf Rom berechneten) Schriften sogar die „überraschende Schnelligkeit“, womit sie einander folgen, rühmend erwähnt wird.

In der Darstellung der Sachlage in Rom gebrauchen Sie auch wieder die merkwürdigsten Ausdrücke, die sich nur durch die Art der Quellenbenutzung erklären lassen. Während Sie selbst in der Vorrede gegen den heute von Rom provocirten Kampf Front machen, kann hier Innocenz XII. nicht genug gelobt werden, „dem es eben erst gelungen war, die katholische Kirche Frankreichs zum Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl zurückgeführt zu haben“ (S. 410). Wenn Ludwig XIV., der wenigstens in der Unterstützung der gallikanischen Principien sich treu blieb, gegen Fénélon, den Vertreter des „Gehorsams gegen den apostolischen Stuhl“, gestimmt ist, so hat Bossuet „den König umgarnt“. Die officiële Darlegung der Streitfrage ist „möglichst carrikirt“. Bouillon, der Gesandte in Rom, der Freund Fénélon's und bittere Feind von Noailles, muss doch Bossuet's „Hass und Tücke“ dienen. Von Bossuet's vertrauter Correspondenz mit seinen Agenten werden tendenziöse Auszüge gegeben, die ihn bloßstellen sollen (es aber nicht einmal thun). Die vertrauten Aeusserungen Fénélon's an seinen Geschäftsführer, die, nach seinen brieflichen Ausfällen an die Maintenon, wohl schwerlich milder gewesen sein mögen, kommen nicht in Betracht. Dabei solche innere Widersprüche, dass uns in einem Athem er-



zählt wird (S. 412), wie Bossuet jetzt Schwierigkeiten bei der Frau v. Maintenon und bei seinen Collegen Einsprache finde, und wie diese sich leicht von ihm gewinnen liessen und jene ihm williges Gehör lieh. Doch tritt wenigstens der die wirkliche Sachlage grell beleuchtende Umstand hervor, dass der Abbé Bossuet aus Rom seinem Onkel die Jesuiten als seine bittersten Gegner bezeichnet (S. 413).

Die Benutzung der englischen Briefe Burnet's durch Bossuet ist (S. 414) „eine Lächerlichkeit“, das strengere Vorgehen gegen die Guion „das Niederträchtigste“. Und doch ist es gar nicht Bossuet, sondern Noailles, der auf Grund von Lacombe's Bekenntnissen gegen sie vorgeht. Er „stellt ihr ein schamloses Ansinnen“. „Das edle Weib weist den Elenden von sich.“ Doch hören wir wenigstens, dass die Nachricht von Lacombe's geistiger Erkrankung die Prälaten wie ein Donnerschlag traf. Da müssen sie also wenigstens bona fide gehandelt haben.

An Bossuet's Relation sur le Quietisme wird wahrhaft herungenergelt. Und trotzdem kann diese Schrift nicht anders als würdevoll, anziehend und ernst bezeichnet werden. Frau von Maintenon trifft der Zorn des Königs wegen ihrer Empfehlung Fénélon's. Trotzdem soll sie seine öffentliche Verdammung betreiben, die ihr danach doch nur grössere Verlegenheit bieten kann. Noailles arbeitet gegen Fénélon. Trotzdem tritt er „zum Glück dazwischen“, als die diesen begünstigenden Höflinge entfernt werden sollen. Nach dem Bericht Chanterac's aus Rom an Fénélon erscheint es als ein Vorgeben von dessen Feinden, dass die Absicht seines Buches in der Vertheidigung der Guion bestanden. Ist dem denn aber nicht so?

Dass Fénélon's Antwort ein Meisterwerk sein muss, kann uns nach allem Vorhergehenden nicht mehr überraschen. Aber es wird sogar das gelobt, dass er an den delikaten Punkten „mit wunderbarer Gewandtheit vorübergleitete“ (S. 423) und die ganze Wucht seiner Hiebe auf Bossuet fallen liess. Dabei sollen wir naiv genug sein ihm jetzt zu glauben, dass ihm die ganze Geschichte der Guion unbekannt gewesen sei (S. 424), während er sich früher



der Maintenon gegenüber gerühmt, dass Niemand sie so genau kenne wie er. Dass Fénélon's Vertheidigungsschrift eine wunderbare Einwirkung haben muss (S. 426), ist im Grunde wieder nicht anders zu erwarten. Warum denn aber bei Bossuet's Schriften wie bei der Zeichnung seiner Absichten immer eine ganz andere Elle gebraucht?

Die Verlegenheit in Rom, in einer solchen persönlich zugespitzten Frage entscheiden zu müssen, erinnert auffällig an das dort mit der Congregatio de auxiliis getriebene Doppelspiel. Dass der Papst für Fénélon gestimmt ist, der der Curie gegen den Gallikanismus, Jansenismus und Protestantismus solche Dienste leistete, kann Niemanden überraschen. Die Stimmengleichheit in der Commission wird aber nun sofort als Freisprechung gedeutet. Fénélon selbst fasst sie allerdings so auf. Und deshalb „drängt es ihn jetzt zu einem Schritt der Versöhnung“ (S. 429). Worin besteht der aber? In einem Briefe an die Maintenon, den Sie als „sehr herzlich“ bezeichnen, der aber wohl besser speichelleckerisch genannt werden dürfte. Ist ihm doch danach „kein Kreuz schwerer gewesen als ihr Missvergnügen“. Trotzdem aber, dass Fénélon ihr so zusetzt, soll die Maintenon doch gleich nachher wieder von Bossuet „inspirirt“ sein.

Die Sorbonne spricht gegen Fénélon. Für Sie heisst das ganz im Curialstyl, dass sie sich etwas „anmasste“ (S. 430). Und es erscheint nach Ihnen nicht mehr als billig, dass der Erzbischof sich deshalb in Rom rechtfertigen musste. Noch nicht genug damit, hören wir, dass „das zudringliche Schreiben des Königs den unangenehmsten Eindruck in Rom macht“. Sind Sie denn selbst zum Vertreter der römischen Ansprüche geworden? — Es scheint in der That so, wenn Sie gleich darnach von dem „Jammer und der inneren Noth des Papstes“ ein rührendes Bild zeichnen (S. 432). Und doch ist der Brief Ludwig's XIV. in keinem andern Style gehalten, als die Briefe Friedrich's II. von Preussen an seinen römischen Geschäftsträger. Und solche Sprache von solcher Seite ist die einzige, die in Rom Berücksichtigung findet.

Als die Entscheidung in Rom günstig für ihn gefallen, zieht Bossuet sich sofort persönlich zurück. Sie lassen ihn jetzt aber noch gar als Heuchler erscheinen (S. 435), nachdem vorher, als die Sache ungünstig für ihn zu stehen schien, sein Neffe „vor Wuth geschäumt hatte“ (S. 432). Fénelon's Unterwerfungsakt wird dagegen umgekehrt in den schönsten Farben geschildert. Dass bei den persönlichen Beziehungen zwischen dem Papste und ihm gerade hier viel Komödie mitunterlief, ist ebenso wenig berücksichtigt als die verhängnissvollen Nachwirkungen seines Vorbildes für alle Folgezeit. Und selbst die echt jesuitische Unwahrheit, dass er trotz der Verdammung bei seiner Lehre blieb, erscheint bei Ihnen löblich (S. 440). Die Guion aber, gegen die sich jetzt auch „Bossuet's Groll mildert“ (S. 441), muss gar erst noch als „Muster einer Christin“ gezeichnet werden. Sie soll kein bitteres Wort für ihre Gegner gehabt haben. Und doch ist ihre Autobiographie voll der gehässigsten Insinuationen. Sie soll ganz Sanftmuth und Ergebung gewesen sein. Und doch haben wir sie in Glück und Unglück immer gleich aufgeregt gesehen. Auch ihre Eitelkeit, die für die Veröffentlichung der Autobiographie im Auslande zu sorgen weiss, kommt für Sie nicht in Betracht. Und ebensowenig erscheint es bedenklich, dass ihre Anhänger sich als „die geistlichen Kinder der Madame de Quion“ bezeichnen (S. 445). Ja so sehr scheinen Sie blind für die Unnatürlichkeit dieser Richtung, dass Sie selbst den Beccarelli rühmend behandeln, der die niedrige Gesinnung, die sich in den niedergeschlagenen Augen des hl. Aloysius kennzeichnet, dadurch noch überbietet, dass er die von Herren angeredeten Frauen ihr Gesicht gegen die Wand kehren lässt. Umgekehrt muss der Historiker Phelipeaux, der 28 Jahre nach Bossuet's Tode seine Geschichte des Quietismus schreibt, auch dann noch „eine Kreatur Bossuet's“ sein. Doch ist in Ihrer Zeichnung der späteren Stellung der Curie zum Quietismus wenigstens ein wichtiger Punkt richtig hervorgehoben, die Umdeutung der Lehren des Johannes a Cruce, um ihn

nicht in die Verdammung Fénelon's einschliessen zu müssen.

Der siebente Abschnitt gehört wie der erste und vierte zu den verdienstlichsten Theilen Ihres Buches. Die Uebersicht über die Schriften und Lehren der Guion ist recht instruktiv gehalten. Wir fragen daher nur beiläufig, warum der S. 451 angeführte langjährige geheime Briefwechsel mit Fénelon so gar wenig hervorgehoben und benutzt worden, und weshalb die Congregation zum Kinde Jesu resp. der Verein der hl. Familie (S. 480) nicht mit den neueren Stiftungen gleichen Namens und sehr ähnlichen Charakters in Verband gebracht ist.<sup>1)</sup> Aufgefallen ist mir auch der für die Geschichtschreibung doch wenig passende Ausdruck, dass sie auf die gewöhnlichen frommen Uebungen „von ihrer Höhe herabsieht“ (S. 483). Und wenn es wahr ist, wie Sie S. 487 sagen, dass sie „vom Boden des katholisch-kirchlichen Lebens vollständig abgerückt war“, so ist doch der Protest gegen ihre kirchliche Verurtheilung und der Zorn auf Bossuet, der dieselbe hervorruft, schlechterdings nicht am Platze. Meinerseits sehe ich nun in dem Quietismus zwar eine Ausartung, aber zugleich ein ganz specifisches Produkt des modernen Katholicismus, und speciell der jesuitischen Atmosphäre, die in den von Loyola selbst begründeten geistlichen Exercitien ein wahrhaft ansteckendes Miasma besitzt. Doch haben auch Sie schliesslich den Unterschied der Guion'schen Anschauungen vom Protestantismus durchaus richtig, wenngleich in etwas dogmatistischer Redeweise, gezeichnet.

Der letzte (achte) Abschnitt, der die Nachwirkung der quietistischen Bewegung in der protestantischen Welt behandelt, bietet manches Gute, lässt aber auch mehrfache Ergänzungen wünschen. Abgesehen von den vielfachen Parallelen, die sich aus Arnold, Jung-Stilling etc. hinzufügen

1) Ueber diesen Verein der h. Familie und das Jahrbuch desselben in Holland bringt m. Schrift über die römisch-katholische Kirche im Königreich der Niederlande genauere Mittheilungen.

lassen, hätte schon Planck's Darlegung des Zusammenhanges der älteren protestantischen Mystik mit der Verknöcherung der lutherischen Scholastik Beachtung verdient. Doch haben Sie hier im Wesentlichen die gleichen Gesichtspunkte wie Planck. Ihre Schilderungen von Labadie und Schortinghuis, von Poiret und Tersteegen, von der Marburger und Berleburger Bibel sind aller Anerkennung werth. Doch hätten wir gerne, wo Sie doch einmal eine solche Uebersicht über die Gesamtverbreitung des Quietismus geben, auch grössere Vollständigkeit gewünscht. Bei den Inspirirtengemeinden ist z. B. die sehr wichtige Specialarbeit von Goebel nicht berücksichtigt, bei der Bourignon die neueren holländischen Darstellungen (wo sie meist ähnlich behandelt ist wie die Guion von Ihnen selber), bei dem Boehme-Gichtel'schen Kreise die wichtigen Nachforschungen Sepp's. Was die holländischen Parallelen betrifft, so sei noch darauf hingewiesen, wie die Verschuir'sche Schrift, welche die christlichen Wahrheiten bevindelyk und beschouwelyk machen will, schon im Titel ihren sinnlichen Tenor verräth. Auch hätte die Nykerker Erweckung um so eher Berührung verdient, wo „die sanften Bewegungen des Leibes und der Glieder“ auch anderwärts (S. 502) berührt werden. Vor Allem aber durfte bei den philadelphischen Societäten doch wenigstens ein Hinweis auf die leider nur zu grosse Zahl der aus ihnen hervorgehenden carnalistischen Rotten nicht fehlen. Sie scheinen aber für diese furchtbare Gefahr völlig blind. Sonst hätte die scheussliche Entweihung der Ehe in der Schwesterschaft des Marsay'schen Ehepaares „mit ihren schweren Anfechtungen“ um so weniger ausser Betracht bleiben können, wo die unglückliche Frau sich selbst der „geistlichen Hurerei“ mit Zinzendorf beschuldigt. Mit der Heirath des Barbiers und der Gräfin (S. 507) gehörte die Sitte einer „aus lauter Erweckten bestehenden Dienerschaft“ (S. 511) in enge Verbindung. Semler's und Dippel's Selbstbiographie gewähren noch andere bezeichnende Züge, zumal wo der Letztere, bevor er aus dem einen Extrem in's andere fällt.

seinen sonderbaren Heiligen alle ihre asketischen Gebräuche nachmacht.

Die Schilderung des Fleischbein'schen Kreises mit seinem Harren auf das „innere Wort“ erinnert so auffällig an die Quäker, dass man sich doppelt wundern muss, diese selbst von Ihnen ganz unberücksichtigt zu sehen. Uebrigens wird die in dem Fleischbein'schen Kreise der Guion gewidmete fast göttliche Verehrung als ebenso selbstverständlich betrachtet wie die masslosen Ausdrücke Dutoit's über sie, der sogar die Weissagungen des A. T. auf sie deutet. Dutoit heisst dabei (S. 518) ein schlichter treuer Mann und er wird gerühmt, dass er dem aufklärerischen Unglauben entgegengetreten. Als ob er nicht vielmehr demselben in die Hände gearbeitet! — Jung-Stilling's Theobald ist mehrfach erwähnt, der Ronsdorfer Katastrophe aber gar nicht gedacht. Den Wildenspucher Greuel allein finden wir schliesslich citirt, er konnte eben schlechterdings nicht ignorirt werden. Aber die wahrhaft erschreckenden und heute noch im Stillen weitverbreiteten Schriften der Antonianer sind vollständig unberücksichtigt geblieben.

Zum Schluss nur noch die Bemerkung, dass Sie auch Frau von Krüdener-Vietinghoff als „eine der leuchtendsten Erscheinungen“ im Anfange des Jahrhunderts behandeln. Hat der Spruch „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ und die alttestamentliche Folgerung aus den Sünden der Eltern irgendwo eine Berechtigung, so gewiss bei dieser „wunderbaren Dame“. Dann aber lautet das Urtheil wohl ganz entgegengesetzt.<sup>1)</sup>

Das hohe Verdienst Ihrer Forschungen wird von mir nicht bloß in vollem Grade anerkannt, sondern ich weiss mich selbst vielfach dadurch angeregt und gefördert.<sup>2)</sup>

1) Die traurigen Beläge, die zu diesem Urtheil zwingen, gehören nicht vor die Oeffentlichkeit. Aber wer auch nur die letzten Jahre der unglücklichen Frau selber genauer kennt, wird die überschwengliche Ausdrucksweise ihrer früheren Verehrer bedeutend einschränken.

2) Zu den competenten Beurtheilern, die schon früher das Buch warm begrüßten, ist neuerdings auch Lic. Buchmann in Breslau ge-



Gerade deshalb aber durfte ich diesen motivirten Widerspruch im Einzelnen nicht unterdrücken. Mit der Bitte, denselben kritisch prüfen und eventuell Ihre Gegengründe geltend machen zu wollen, schliesse ich in vorzüglicher Hochachtung etc.

treten. In der letzten Schrift dieses unermüdlichen greisen Forschers (dessen „Freie und unfreie Kirche“ und „Vermischte Aufsätze“ ebenso wie die Jubiläumsschrift „Von Palästrina nach Anagni“, ein Ausschnitt aus der Biographie Bonifaz' VIII., eine staunenswerthe Gelehrsamkeit in den dunkelsten Gebieten der Kirchengeschichte bekunden), seinen „Passionsbildern“ vom „grünen Holze“ (Bonu. Neusser 1876), stützt sich das zweite Bild (S. 33—52) vorwiegend auf Heppe, dessen gediegene Leistung auch schon im ersten Aufsätze hervorgehoben wird. Doch sei bemerkt, dass Buchmann mein (in der Jen. Lit.-Ztg. begründetes) Urtheil über die Douen'sche Darstellung Fénelon's theilt, ja noch verschärft (S. 27/28), und dass er eine von Heppe noch nicht gefundene Schrift in Breslau aufgefunden hat (S. 49). — Auch der erste und dritte Aufsatz Buchmann's sind übrigens der gleichen Periode Ludwig's XIV. gewidmet, indem sie einzelne weniger bekannte Episoden aus dem Streit über das Regale und aus der Vorgeschichte und Nachwirkung der Unigenitusbulle behandeln. Die herbe Ausdrucksweise Buchmann's mag protestantischen Lesern auffallen. Wer aber die Corruption des katholischen Volkslebens durch die rein weltliche Politik der Curie kennt, kann ihm kein Unrecht geben. Und zumal seine neueste Schrift hat für die richtige Würdigung der Periode Ludwig's XIV. und ihres Zusammenhangs mit der grossen Revolution bleibenden Werth.

## Rückblick auf die neuesten Papias-Verhandlungen, mit besonderer Beziehung auf Leimbach.

Von

Dr. Wilhelm Weiffenbach in Giessen.

Seit meiner Schrift: „Das Papias-Fragment bei Eusebius H. E. III, 39, 3—4 eingehend exegetisch untersucht. Giessen 1874“ und zu einem nicht geringen Theile auch durch dieselbe sind die Debatten über das berühmte Papias-Bruchstück wieder in regeren Fluss gekommen. Auf lebhaften Widerspruch gegen meine Resultate war ich von vornherein gefasst. Hatte ich ja doch, indem ich mich des apostolischen Vaters, dieses „Märtyrers der Exegese“ (Loman), gegen die Entstellungen seiner Worte nach Kräften annahm, in ein Wespennest gestochen; wer aber Solches thut, hat die Folgen zu tragen. An vielfacher und lebhafter, zum Theil leidenschaftlichster Gegenrede hat es denn auch nicht gefehlt, wenn andererseits auch hervorragende Kritiker unserer Tage in allen wesentlichen Punkten auf meine Seite getreten sind. Bei einer eingehenden und ernsten Prüfung der von meinen Angreifern vorgebrachten Argumente konnte ich mich indessen nicht überzeugen, dass das exegetische Recht meiner Auslegung und die Richtigkeit der daraus gezogenen Schlussfolgerungen in irgend einem wesentlichen Punkte erschüttert, ich also zu einem schleunigen Rückzug aus meinen Positionen genöthigt sei.

Es war daher anfänglich auch nicht meine Absicht, nach einmal abgegebenem Votum über das fragliche Frag-

ment nochmals in der Sache das Wort zu ergreifen, zumal auch ich mir sagen musste, dass (um mit Keim, Prot. Kchz. 1875, S. 884, zu reden) die Behandlung dieser Frage „allmählich stark in's Kraut schiesse“ und dass, „mache man so fort in pünktlichstem, ja pedantischem Erklären, wo das Kleinste und die müssigste Possibilitätsfrage das Grosse überwuchere, bald Niemand mehr diese Dinge lesen werde“. Allein das Erscheinen einer ausführlichen und direkt wider mich gerichteten Gegenschrift von Leimbach<sup>1)</sup>, welche meine Auslegung Schritt für Schritt verfolgt und sich den Anschein gibt, als seien unter ihren vermeintlich wuchtigen Hammerschlägen die Fundamente meiner Arbeit elendiglich eingestürzt, nöthigte mich zur Aenderung meines Entschlusses und zur Antwort. Zwar dürfte schon Keim's Erwiderung (Prot. Kchz. 1875, S. 883—886) Leimbach's Siegesgedanken, als habe er mich völlig in die Pfanne gehauen, um ein Erkleckliches herabgestimmt haben; aber gleichwohl war ich, um Missdeutungen eines dauernden Schweigens vorzubeugen, gezwungen, auch selber das Wort zu ergreifen und von meinem Grundsatz, auf Besprechungen meiner Schriften zur Vermeidung endlos sich fortspinnender Debatten möglichst wenig zu reagiren, für diesmal ab- und auf Leimbach's Angriffe einzugehen.

Wenn dies aber erst jetzt geschieht, so liegt der Grund nicht darin, dass ich mich nun erst von dem Schrecken des L.'schen Ansturmes auf mich erholt hätte, sondern einfach in dem für mich schmerzlichen Umstande, dass die Gesundheitsverhältnisse meiner in Italien Genesung suchenden Frau mich den ganzen Herbst und die erste Hälfte des Winters bis tief in den Januar des neuen Jahres hinein von Heimath, Beruf und wissenschaftlicher Thätigkeit ferngehalten hatten.

Bei meiner nothgedrungenen Erwiderung wird es nun

---

1) „Das Papiasfragment. Exegetische Untersuchung des Fragmentes (Eusebius, Hist. eccl. III, 39, 3—4) und Kritik der gleichnamigen Schrift von Lic. Dr. Weiffenbach.“ Gotha 1875.

aber mein Bestreben sein, das nochmalige Eingehen auf die Einzelheiten der Exegese unseres Fragmentes möglichst zu vermeiden und mich im Wesentlichen auf eine Beleuchtung der wichtigsten gegnerischen Einwürfe und eine revidirende Prüfung der eigenen Resultate in ihren Hauptpunkten zu beschränken. Naturgemäss werden meine nachfolgenden Erörterungen ihre Spitze hauptsächlich gegen Leimbach zu richten haben, daneben aber auch mit den anderweitigen literarischen Erscheinungen über unsere Frage sich auseinandersetzen oder sie doch in den Kreis der Besprechung ziehen.

Vorausgeschickt seien einige:

### I. Vorbemerkungen.

1) Kurze Uebersicht über die seit meiner Schrift erschienene neueste Papias-Literatur.

Den Reigen eröffnet eine in den meisten und wesentlichsten Punkten mir zustimmende, freundlich-aner kennende und von mir mit herzlichem Danke aufgenommene Besprechung meiner Schrift durch Lipsius<sup>1)</sup>. In demselben Sinne ist der an meine Arbeit angeknüpfte längere Aufsatz des Niederländers Dr. A. Loman<sup>2)</sup> gehalten, welcher in noch höherem Grade als Lipsius meinen Resultaten beipflichtet. Auch mein verehrter College Keim hat in seiner neuesten Ausgabe<sup>3)</sup> seiner „Geschichte Jesu“ meiner freundlich gedacht und zu meinen Ergebnissen, mit Ausnahme zweier Punkte: a) der Deutung der „πρεσβύτεροι“ als Gemeindeältesten b) der Ausschliessung der direkten Schülerschaft des Papias beim Presbyter Johannes, seine volle Zustimmung erklärt.

Aber kaum hatten mich diese freundlichen Stimmen

---

1) „Jenaer Literaturzeitung“, 1874, Nr. 38.

2) „Het getuigenis van Papias over schrift en overlevering.“ Theologisch tijdschrift, 9 Jaargang, Leiden 1875, II Stuk, S. 125—154.

3) „Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft für weitere Kreise übersichtlich erzählt.“ Dritte Bearbeitung. Zweite Auflage. Zürich 1875. S. VI. 41. 378 f.

in der Hoffnung, nicht ganz vergebens gearbeitet und die Papias-Frage doch etwas gefördert zu haben, bestärkt: da belehrte mich ein bis zu wüthender Masslosigkeit leidenschaftlicher und mit starken Schmähungen gegen meine Person und Schrift gewürzter Erguss H. Ewald's<sup>1)</sup> in seinem bekannten Orakelton eines Andern und versicherte das lesende Publikum, dass ich, weit entfernt, das auf dem grossen Papiasfragmente liegende Dunkel etwas zu lüften, vielmehr durch meine „neuen schweren Irrthümer“ die Papiasfrage nur von Neuem verwirrt und ärger als zuvor verdunkelt habe<sup>2)</sup>. Doch zum Glück gilt auch hier das Wort: „Die Botschaft hör' ich wohl, doch es fehlt der Glaube“, um so mehr als andere mindestens ebenso competente Männer anders geurtheilt hatten. Obgleich nun ausser Ewald auch (wie ich im Voraus nicht zweifelte) die „Neue Ev. Kirchenzeitung“ mir ihre Zustimmung versagte, und ebenso die „Allgem. Luth. Kirchenzeitung“ (1874, Nr. 49, S. 1011), deren Herausgeber in einer ziemlich gleichzeitig mit der meinigen erschienenen Schrift<sup>3)</sup> hinsichtlich des Papiasfragmentes zu anderen Resultaten als ich gekommen war, meine Darlegungen nicht überzeugend fand und die Hoffnung aussprach, die Vertreter des orthodoxen Standpunktes würden mir bald das Nöthige zu antworten wissen: so konnte doch weder das Bewusstsein meiner „schweren Irrthümer“ noch die Prophezeiung eines ultor ex ossibus orthodoxiae mich ganz zu Boden schlagen.

Im Gegentheil waren neue Besprechungen meiner Schrift, wie die Anzeige in Hauck's Theologischem Jahresbericht, welche jener Unbefangenheit und ein philologisch unanfechtbares Verfahren nachrühmte und meine Ergebnisse für fast durchweg stichhaltig erklärte, und die ebenso freundliche als im Widerspruch rein sach-

1) „Göttinger gelehrte Anzeigen“ 1875, Stück 4 vom 27. Jan.

2) Der bald nach dieser „Recension“ erfolgende Tod des im Uebrigen so hochstehenden Gelehrten schloss dem Verf. den Mund zu einer schon entworfenen Erwiderung.

3) Chr. E. Luthardt: „Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums untersucht“, Leipzig 1874.



liche Recension von Lic. Kattenbusch<sup>1)</sup> in Göttingen, nicht minder auch die trotz mehrfachen Dissenses in wichtigen Punkten beistimmenden Beurtheilungen von Prof. Langen<sup>2)</sup> in Bonn und von H. Ldnn im „Literarischen Centralblatt“ (1875, Nr. 5) sowie endlich die im Sommer 1875 in meine Hände gekommene Schrift des Professors am luth. Seminar zu Amsterdam, J. G. D. Martens<sup>3)</sup>, der in der Deutung der „προεσβύτεροι“ und in der Construction des zweitletzten Satzes mir vollständig beitrug, durchaus geeignet, meinen Muth neu zu beleben. Doch „kaum gedacht, war der Lust ein End' gemacht“. Denn mein Verhängniss nahte mir in der Gestalt des schon genannten Lic. theol. Dr. Leimbach, Gymnasiallehrers in Bonn, der als das leibhaftige Echo des Geisterrufes der Luthardt'schen Kirchenzeitung und gewappnet mit griechischer Grammatik und Philologie unter dreifachem (S. XV und 49 f.) philologischen Gefolge auf dem Kampfplatze erschien und für Orthodoxie und Tradition in die Schranken trat. Den Ausgang des Kampfes erräth der Leser unschwer. Ich Armer wurde durch L.'s gewaltige Stöße natürlich aus dem Sattel gehoben, und zu meiner noch tieferen Demüthigung ward dem Publikum verkündet, dass es L. während des Druckes seiner Schrift gelungen sei, wenigstens eine Recension, die von H. Ldnn, zu erlangen, in der ich unter dem Zucker scheinbaren (?) Lobes „bittere Mandeln einnehmen müsse“, und dass auch Hilgenfeld<sup>4)</sup> zu L.'s „Freude an vielen, zum Theil entscheidenden Punkten“ mit ihm und gegen mich zusammentreffe. Dass unter obwaltenden Umständen die „Ev. Kirchenzeitung“ (1875, Nr. 49) durch den (wohl auch: philologischen?) Mund des Herrn Dr. und Director Tietz in Hannover, ebenso neuerdings die „Allgem. Luth. Kircheng.“ (1875,

1) „Jahrbücher für Deutsche Theologie“ 1875, S. 341—343.

2) „Theologisches Literaturblatt von Dr. F. H. Reusch“, 1875, Nr. 5, S. 97—99.

3) „Papias als Exegeet van Logia des Heeren“, Amsterdam 1875.

4) „Papias von Hierapolis“, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1875, Heft II, S. 231—270.

Nr. 51) und ganz kürzlich Guerike (in seiner Recension L.'s, Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche, 1876, S. 312—315) Herrn Leimbach voll zustimmten und mich in die Kosten des Verfahrens verurtheilten, wird jeder Kenner der genannten Blätter ganz in Ordnung finden. Ueberraschender ist dagegen, dass Hilgenfeld durch seine neue Annahme einer Hörerschaft des Papias bei Johannes apostolus in einem wichtigen Punkte den orthodoxen Kämpen die Hand gereicht und ihre Position dem Anscheine nach verstärkt hat. Bekanntlich zog ihm diese Schwenkung einen heftigen Angriff Keim's<sup>1)</sup> zu, worauf sich Hilgenfeld's<sup>2)</sup> Antwort, eine Gegenantwort von Keim<sup>3)</sup> und eine abermalige „rein sachliche“ Erwiderung von Hilgenfeld<sup>4)</sup> rasch einander folgten.

Dieser Ueberblick über die jüngste Papias-Literatur, in dem hoffentlich nichts Wesentliches fehlt<sup>5)</sup>, wird genügen, um sowohl den dermaligen Stand der Frage zu skizziren als auch den später folgenden Erörterungen zum Ausgangspunkte zu dienen.

## 2) Charakteristik des Leimbach'schen Verfahrens wider mich.

Dasselbe ist zu charakteristisch und typisch für eine grosse Zahl von Vertretern seiner Richtung, als dass ich

---

1) „Neueste Papias-Grillen“, Protest. Kchz. 1875, Nr. 38, S. 880 ff.

2) „Noch ein Wort über Papias von Hierapolis“, Protest. Kchz. 1875, Nr. 41, S. 963 f.

3) „Gegen Dr. Hilgenfeld“, Protest. Kchz. 1875, Nr. 45, S. 1050—1052.

4) Protest. Kchz. 1875, Nr. 47.

5) Nachträglich seien noch beigelegt: Holtzmann's Urtheil (in dies. Jahrb. 1875, S. 584 f.) sowie die Besprechungen der L.'schen Schrift durch Düsterdieck („Gött. gel. Anz.“ 1876, Stück 2, S. 46—54), H. Ldnn („Centralbl.“ 1876, Nr. 22) und Weizsäcker („Theol. Lit.-Ztg.“ 1876, Nr. 4) nebst einer der W.'schen Recension von der Redaktion (S. 112 f.) angehängten (zwar nicht vollständigen, doch) guten und die unsrige theilweise ergänzenden „Zusammenstellung der neueren Papias-Literatur“. Auch eine neu erschienene Arbeit des Niederländers Dr. Straatman wird später noch zu erwähnen sein.

unterlassen möchte, es mit einigen Strichen zu kennzeichnen.

Wenn Herr Leimbach meine Arbeit vor seinen Lesern als eine materiell und formell im Ganzen verfehlte, den von mir eingeschlagenen Pfad der Untersuchung als einen „Holzweg“ (S. 64) und mein Verfahren als ein willkürliches hinstellt, und wenn er sich dem Wahn hingibt, seine Schrift habe in das von mir erbaute, aber „nicht sicher fundamentirte“ Haus so starke Bresche gelegt, dass seine Wände keinen Sturm überdauern, sondern bald zusammenbrechen würden, und an ihnen „auch nicht einmal der Zahn der Zeit zu nagen finden“ werde (S. 50): so will und darf ich dem Gegner jene liebenswürdige Einführung beim Leser nicht verübeln und diese süsse Illusion nicht rauben. Dagegen hätte es auch dem Gegner wohl angestanden, wenn er in Erinnerung an das „Semper aliquid haeret“ das Publikum nicht mit thatsächlichen Unwahrheiten über mich bedient hätte. Schon in der Vorrede (S. IX u. X) lässt er mich „die Resultate eines Keim<sup>1)</sup>, Hilgenfeld, Steitz“ kurzerhand verwerfen und insinuirt er mir, dass ich — recht „eigentlich Lützelbergerus redivivus“ (S. 35) — „die ganze Tradition des ephesinischen Aufenthaltes und der schriftstellerischen Thätigkeit des Apostels Johannes nunmehr durch meine Ergebnisse völlig vernichten zu können glaube<sup>2)</sup>“; dass ich nicht nur dem Irenäus sondern auch dem Eusebius das richtige Verständniss der Papiasstelle abspreche<sup>3)</sup> und letztern eines doppelten Irrthums zeihe, wenn

1) Das Richtige über meine Stellung zu K. siehe auf S. 325; vgl. Prot. Ketz. 1875, S. 880 u. 883.

2) In Wirklichkeit hätte ich mich kaum reservirter und bescheidener über diesen Punkt aussprechen können, als ich es (S. 143 f., Nr. 5 m. Schr.) gethan habe, indem ich ja ausdrücklich anerkannte, dass für Kritik und Lösung der johanneischen Frage noch zahlreiche andere Faktoren als unsere Papiasstelle in Betracht kämen!

3) So ziemlich das direkte Gegentheil ist der Fall. Vgl. S. 145. 146 ff. 149 f. m. Schr.

derselbe Evangelium und Epistel Johannis dem Apostel zuschreibe, aber die Apocalypse ihm beizulegen einige Bedenken trage<sup>1)</sup>. Schon diese Häufung offenbarer Unwahrheiten lässt L.'s Objektivität in einem bedenklichen Lichte erscheinen.

Doch mein von L. sorgfältig aufgestelltes Sündenregister ist noch lange nicht zu Ende. Ich habe — man denke nur! — „an Irenäus das Unrecht begangen“, dass ich als „Richter den bejammernswerthen Angeklagten Ir. ungehört<sup>2)</sup> verurtheilte“ (S. 5): ein „für die Solidität meiner Resultate geradezu verhängnissvolles Versehen“ (S. 4). Eine für die Erkenntniss der Wahrheit nicht minder verhängnissvolle andere „Unterlassungssünde“ besteht darin, dass ich in meiner exegetischen Untersuchung von des Eusebius, eines „Auslegers“, Bemerkungen über das Papiasfragment abgesehen habe<sup>3)</sup> (S. 6 ff.). Doch meine schrecklichste Schandthat kommt noch: Ich bin ein literarischer Mörder, der nicht einmal die Greise verschont, indem ich den „hochbetagten (προσβύτερος) Apostel Johannes auseinanderreisse, um zwei Johannes zu bekommen. Ich lasse also den Apostel durch Zweitheilung sterben, ein Martyrium, welches der Viertheilung in den Qualen ähnlich ist“ (S. 128, A. 1). Welchem Leser graute nicht allbereits vor mir? Und doch ist mein Schuldbuch noch nicht vollständig entrollt. Denn auch nach der mehr formellen Seite hin habe ich mir aller-

---

1) Ueber diese Punkte habe ich mich in meiner Schrift überhaupt nicht ausgesprochen. Und hätte ich es gethan, so würde ich sicherlich nicht den Apostel Johannes als Verfasser der Apocalypse proklamiert haben.

2) Difficile est satiram non scribere! In peinlichster Detailuntersuchung (S. 6—141) habe ich den Sinn des Fragmentes festzustellen gesucht oder (um in L.'s Bild zu bleiben) den Process instruiert. Daran habe ich dann die vorliegende Aussage des Irenäus gemessen und auf Grund dieser Prüfung in regelrechtem Processverfahren den Irenäus nicht etwa einer wissentlich-falschen sondern einer „irrhümlichen“ Aussage (S. 145 m. Schr.) geziehen. Und das nennt Herr Leimbach: ungehört verurtheilen!

3) Hierüber später, unter Nr. 3 der Vorbemerkungen, Näheres.

hand Bubenstücke zu Schulden kommen lassen. Besonders stark bin ich, um von andern „Mängeln“ zu schweigen, in das Urtheil der Leser im Voraus „verwirrenden Anticipationen“. Ich „probire an einer früheren Stelle irgend eine (!) Bedeutung eines mehrfach passenden Wortes und finde dieselbe — — ausserordentlich zutreffend“. Nun kommt eine spätere Stelle mit dem nämlichen Worte. Nun „probire ich eigentlich nicht mehr an, sondern zwänge den Schuh an, wie die Schwestern des Aschenbrödel — eine recht erlauchte Gesellschaft für mich! — thaten, mag er noch so wehe thun, ja mag der Fuss im Blute stehen“ (S. 30). Diese barbarische Blutthat ist z. B. zu constatiren, wenn ich eine Lesart (*παραγινόμενας*) ausser anderen, sachlichen Gründen durch den Hinweis auf die später näher zu begründende Bedeutung des Wortes „*προσβύτεροι*“ vertheidige und aufnehme, am meisten aber, wenn ich mich unterfange, schon beim ersten Auftreten der „*προσβύτεροι*“ im Fragmente eine vorläufige Erklärung derselben geben zu wollen (S. 31 f.). Dass es bei einem solchen Menschen wie mir auch nicht an Sünden gegen die Logik (S. 65. 68) gebricht, und dass ich mir in tollem Jugendübermuth zuweilen „in wenig Sätzen grosse Sprünge“ (S. 39) erlaube, wird Jeder selbstverständlich finden. Ja mitunter wage ich „solche Schlüsse, welche, wie die Spieler von rouge et noir, mit 50% Wahrscheinlichkeit rechnen“, also „keine Wissenschaft mehr“, sondern „Spiel“ sind (S. 59). Ja ich gebe einmal (auf S. 130 m. Schr.) eine Erklärung, nach der sich fast auch beweisen lässt, dass schwarz — weiss ist! (S. 98). Endlich ist es auch unverantwortlich, wie ich mit meinen Gegnern umspringe. Bezeichne ich sie doch mit dem „in meinen Augen über alle Massen verächtlichen“, beleidigenden und beschimpfenden Ausdruck „Apologeten“, ja einmal, „keine Masshaltung (mehr) kennend“, sogar als „apologetische Geister“! (S. 34 f., A. 1). Echt jesuitisch verstehe ich auch, „Schwächen meiner eigenen Untersuchung mit hartem, unbegründetem Tadel der gegnerischen Auffassung zu verdecken“, werfe, natürlich wieder „ohne



Begründung“, den Gegnern „Härten, Künstlichkeiten, Geschraubtheiten, Unnatürlichkeiten“ u. s. w. in's Gesicht und discreditire auch äusserlich durch zahlreiche eingeklammerte ? oder ! die Auffassungen andersgesinnter Theologen, hierbei besonders Zahn, Leuschner, Steitz und Riggensbach reichlich bedenkend. Und damit hier das Publikum auf Heller und Pfennig meine Verschuldung erfahre, hat Herr Leimbach — dadurch als würdigen Genossen der buchstabenzählenden Rabbinen sich legitimirend — die Mühe nicht gescheut, eine sorgfältige Nachzählung jener meiner unartigen Zeichen zu veranstalten, und er hat mir — man erschrecke nicht — 106, sage: „106 ? und 64 !“ auf's Conto setzen dürfen (S. 57, A. 1).

Nimmt man alle diese hier der bequemerem Uebersicht halber hübsch in Reih' und Glied gestellten Schändlichkeiten zusammen: so kann das Endurtheil kein zweifelhaftes sein. Ich gehöre sichtlich, wie mir L. auch nicht undeutlich (S. XIII u. 119) zu verstehen gibt, zu jenen verworfenen Kritikern, die den „wissenschaftlichen Frevel“ begehen, „mit Hilfe der noch dunkelen Worte des Papias andere klare Stellen der Zeitgenossen zu verdunkeln und rein erscheinende Quellen zu trüben“, und welche sich freuen, „Keile zwischen die Quellen unserer altchristlichen Kirchengeschichte treiben, das Einige theilen, das Klare trüben zu können“, also Leute, die nicht mehr „vorurtheilsfreie Kritik“ üben, sondern anfangen, „Lust an der Verwirrung“ zu haben!

Soweit L.'s Anklagebericht gegen mich. Das Zeugniß kann ich ihm nicht versagen, dass er seinen Gegner nicht bloß grau in grau, sondern schwarz in schwarz zu malen versteht und auch trotz Matth. VII. 3—5 ein Splitterrichter *comme il faut* ist, dem es gleichwohl an dem eigenen „Balken“ keineswegs gebricht. So berechtigt ich nun auch wäre, den Spiess umzukehren und mit pedantisch nachrechnendem Stift die Gebrechen L.'s schulmeisternd zu registriren und auch seine sprachlichen Schnitzer (wie *ἐνίοι*, S. 73, *ὀλιγοί*, S. 69, *προσβυτηριον*, S. 72. 77. 80, *λοιπα*, S. 104, u. a.) nicht zu vergessen: so wenig Lust ver-

spüre ich dazu, da solch' Geschäft den wirklich wissenschaftlichen Verhandlungen weder zur Zier noch zur Förderung gereicht, sondern nur die Mutter unfruchtbarer persönlichen Recriminationen ist.

Indem ich mir daher nur vorbehalte, im Laufe der nachfolgenden Debatte hie und da ein Schlaglicht auf L.'s eigenes schriftstellerisches Verfahren fallen zu lassen, überlasse ich das Urtheil über obige Carricaturmalerei L.'s, die nicht mich, sondern ihn schädigt, ruhig dem theologischen Publikum und gehe nunmehr noch zu einigen kurzen Bemerkungen über, die uns orientiren sollen.

### 3) Die richtige Absteckung des Kampfplatzes.

In meiner Schrift über das grosse Papiasfragment (vgl. S. 145) habe ich, in bewusstem Gegensatz zu dem gewöhnlichen Verfahren, bei der Auslegung der Worte des Papias weder den Irenäus noch den Eusebius mit-sprechen lassen, um nicht durch Einmischung fremder (wenn auch noch so altehrwürdiger) Auffassungen die Unbefangenheit und Objektivität der eignen zu stören. Dieser Grundsatz hat bei L. weder praktische Befolgung noch theoretische Billigung gefunden. Gleichwohl halte ich denselben nicht bloß für völlig richtig, sondern, wenn Klarheit in die Sache kommen soll, sogar für unumgänglich nothwendig.

Denn auch L.'s ohnehin nicht bedeutenden Gegenbemerkungen (S. 4–8) können die Thatsache nicht aus der Welt schaffen, dass in der letzten Zeit die Auslegung des Papiasfragmentes faktisch nahezu zu einem Streit mit den Schlachtrufen: Hie Irenäus, hie Eusebius geworden war, der nur dadurch wieder auf sein richtiges Gebiet gebracht werden konnte, dass man die beiden Kirchenväter erst nach festgestelltem Sinn der Papiasstelle zum Wort kommen liess. Irenäus und Eusebius sind unserem Fragmente gegenüber, wie auch L. (S. 6) zugesteht, nun einmal Partei. Jeder „Richter“ aber, der seine Sache nicht verkehrt anfängt, wird, ehe er die Parteien oder auch die „Be-lastungszeugen“ verhört, erst das vorliegende Objekt

des Streites (hier also das Fragment) einer genauen Prüfung und unbefangenen Untersuchung unterziehen, um sich selber ein Urtheil in der Sache zu bilden, welches ihn befähigt, die Aussagen der entgegenstehenden Zeugen oder Parteien nach ihrem Werthe und nach ihrem Verhältniss zu dem durch Autopsie festgestellten Thatbestand zu würdigen und dann einen gerechten Spruch zu fällen.

Genau so bin ich zu Werke gegangen in meiner mir gütigst beigelegten Eigenschaft als „Untersuchungsrichter in der sogen. Anklagesache Eusebius contra Irenäum“ (S. 8); und mein Spruch musste, wenn er gerecht sein wollte, gegen Irenäus ausfallen. Ich werde, daher, auch auf die Gefahr hin, mich in L.'s Augen nochmals einer „verhängnissvollen Unterlassungssünde“ schuldig zu machen, in meiner Erwiderung die beiden ersten Theile der L.'schen Schrift<sup>1)</sup>, die bei der Erklärung des Fragmentes wieder den alten und verkehrten, die Frage von vornherein verwirrenden Weg einschlagen, in keiner Weise zum Ausgangspunkte der Erörterungen machen und daher hier zunächst auf dieselben gar nicht eingehen.<sup>2)</sup>

Aber auch in dem der Erklärung des Papiasfragmentes selbst gewidmeten III. Theil (S. 30—113) der L.'schen Schrift ist ein *modus procedendi* befolgt und empfohlen, den wir uns nicht anzueignen vermögen. Statt nämlich, wie wir gewöhnlichen Menschenkinder zu thun pflegen, von vorne zu beginnen und am Ende aufzuhören, nimmt L. in seiner Auslegung originell genug zuerst den zweitletzten

1) I: Irenäus über Papias, II: Eusebius über Irenäus und Papias.

2) Zu meiner grossen Freude fand ich, als Obiges längst geschrieben war, in der früher erwähnten Recension Düsterdieck's (a. a. O. S. 47 f.) meine Methode der Behandlung als eine „durchaus berechnete, dankenswerthe“ und der „Voreingenommenheit gerade entgegengesetzte“, somit von L. mit „Unrecht“ angegriffene, gebilligt. Umgekehrt sei Leimb. mit seinem Urtheil, dass dies oder jenes (besonders auch bei Eusebius) „gesucht“ sei, „viel zu rasch bei der Hand“. „Wer aber so über Andere urtheilt, dem darf man denselben Vorwurf zurückgeben und sagen, dass L., der von Irenäus und Eusebius ausgeht, für Irenäus eingenommen sei und in dem Papiasfragmente „„suche““, was mit Irenäus stimmt.“ — Vgl. auch S. 330, A. 2.

Satz vor, kommt dann zur ersten Hälfte desselben und hierauf, mit kühnem Sprunge über die schon erklärte Mitte, zum Schlusssatze des Ganzen. L. räth diese einigermassen an die Echternach'sche Springprocession oder an den Springer im Schachbrette erinnernde Methode deshalb an, weil es ihm unmöglich schien, das Fragment von vorne zu untersuchen, ohne in schlimme, das Urtheil der Leser voreinnehmende Anticipationen zu gerathen, und weil nach dem „allgemeinen (?) Urtheil“ der die Papiasfrage behandelnden Gelehrten „der zweitletzte Satz den Schlüssel für das Verständniss der ganzen Stelle in sich berge und somit von da aus erst eine Lösung der Schwierigkeiten möglich sei“ (S. 32).

Wir verwerfen dieses Verfahren L.'s als ein willkürliches und durch und durch gewalthätiges. Jedes ein Ganzes bildende (wenn auch kleine) Schriftstück ist ein Organismus, der sich eine so äusserlich-mechanische Behandlung und eine solche Zerschneidung mit Fug verbittet und mit Recht verlangen kann, dass man es im fortlaufenden Zusammenhange seines Wortlautes, also von vorne untersuche und, soweit eben unsere exegetischen Mittel reichen, auslege. Bleibt hierbei in einer Stelle oder in einem Worte am Anfang aus dem oder jenem Grunde ein dunkler Rest, und ist erst von den folgenden Sätzen ein helleres Licht für dieselben zu erhoffen, so begnüge man sich dort mit einem blos vorläufigen Urtheil, das durch „späteren Nachweis“ zu einem definitiven wird, und welches „Voreinnahme des Lesers“ nennen zu dürfen wohl Privatmeinung des Herrn Leimbach bleiben wird. Und jedenfalls sind solche nothgedrungene „Anticipationen“ unschuldige Kindlein im Vergleich mit der wirklichen Voreinnahme, welcher L. sich schuldig macht. Während es nämlich unbedingte Pflicht des Auslegers ist, ein schwieriges Schriftstück erst genau und unparteilich zu prüfen und den „Schlüssel des Verständnisses“ erst zu suchen: dekretirt L. einfach im Voraus, jener „Schlüssel“ liege im zweitletzten Satze des Fragmentes vor. Denn dass dies „das allgemeine Urtheil der Gelehrten“ sei, ist

keineswegs der Fall, sondern nur darüber liegt Einverständniss vor, dass um jenen Satz „sich die Differenz der Meinungen und die Streitfrage zu allen Zeiten dreht“ (Steitz). Den „Schlüssel“ kann jener Satz um so weniger enthalten, da dort, die Sache rein abstrakt angesehen, zwei sich schroff einander gegenüberstehende Erklärungen sprachlich gleich gut möglich sind, ein Entscheidungsmoment dort mithin fehlt.

Wir werden also, Herrn L. Erfinderehre und -recht seiner neuen hermeneutischen Methode neidlos überlassend, bei dem althergebrachten Auslegungsverfahren, welches beim Anfange anfängt, stehen bleiben.<sup>1)</sup>

Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir dazu über, die Hauptpunkte unserer früheren Auslegung des Papiasfragmentes einer nochmaligen Revision und die hauptsächlichsten der von Leimbach und Anderen dagegen erhobenen Einwendungen einer sorgfältigen Prüfung zu unterziehen. Und wir zweifeln nicht, dass unsere Resultate im Wesentlichen die Feuerprobe bestehen werden.

## II. Die streitigen Fragen.

### 1) Die Fassung des καὶ im ersten Satze und die daran hängenden Fragen.

In meiner Schrift (S. 20 ff.) hatte ich die Hypothese aufgestellt, dass das erste καὶ (vor ὅσα) nicht auf etwas Vorhergehendes zurückblicke, sondern mit dem nachfolgenden καὶ des dritten Satzes (in εἰ δὲ πού καὶ κτλ.) in Cor-

---

1) Auch hier steht Düsterdieck (a. a. O. S. 48 f.) wieder auf meiner Seite. Er findet die von L. angepriesene Methode in keinem Punkte besser als die meinige. „Auch L. muss auf Späteres verweisen, muss (was ich nicht brauche, W.) den Zusammenhang der einzelnen Glieder des Fragmentes und die denselben tragenden Formeln zunächst ganz auf sich beruhen lassen, dann nachholen und endlich zusammenfassen und recapituliren, so dass der Leser nicht den Eindruck empfängt, dass die Méthode Leimbach's neben der seines Gegners in besonders glänzendem Lichte sich darstelle.“



relation zu setzen, demnach mit „sowohl“ oder „einerseits“ wiederzugeben sei. Es entstünde dann der Sinn: Ich will sowohl das einst unmittelbar von den Presbytern Erlernte als auch das mittelbar von Presbyter-schülern über Presbyterworte gelegentlich Erkundete dir „συντάξαι ταῖς ἐρωτημασίαις“. Und ich glaubte hieraus in Zusammennehmung mit dem letzten Satze<sup>1)</sup> den Schluss ziehen zu dürfen, dass Papias bei seiner ἐξήγησις oder seinen ἐρωτημαῖαι der λόγια κυριακὰ keine schriftlichen, sondern nur mündliche (unmittelbare und mittelbare) Quellen werde benutzt haben (S. 22). Diese auch von Leuschner vorgetragene Hypothese fand bei Loman und Keim keinen Widerspruch und bei Langen<sup>2)</sup> (a. a. O. S. 99) ungetheilten Beifall. Dagegen haben sich Lipsius (a. a. O. S. 585), Martens (a. a. O. S. 6 f. u. 94), H. Ldnn (a. a. O. S. 130), Hilgenfeld (Zeitschr. 1875, S. 244 f.), Leimbach (S. 52—54) und Kattenbusch (S. 342) (letzterer nicht kategorisch) mehr oder weniger ablehnend dazu verhalten, indem sie diese Konstruktion zu wenig indicirt oder bedenklich gewagt oder zu künstlich und unnatürlich oder durch den weiteren Wortlaut des Fragmentes nicht hinreichend bestätigt oder endlich gar „schlechterdings“ unmöglich (Hilg.) fanden.

Nun gebe ich gerne zu, dass meine Fassung keine naheliegende ist und, wenn auch ihre grammatische Unmöglichkeit nicht erwiesen scheint, doch an einer gewissen Härte leidet. Und ich wäre, zumal so energischem, vielseitigem und theilweise sehr competentem Widerspruche

---

1) „Denn nicht nahm ich an, dass das aus den Büchern zu Entlehnende mir einen gleich hohen Nutzen bringe wie das unmittelbar von (παρά) der lebenden und bleibenden Stimme (sc. der Ueberlieferung) zu Nehmende.“

2) Nur lässt Langen, die Sache etwas modificirend, den Pap. drei mündliche Quellen seiner Traditionen: 1) seinen ehemaligen Unterricht bei den „ἀγασβύτεροι“, 2) die Nachrichten der „Presbyter“-schüler, 3) die noch in die Gegenwart hineinreichenden Ueberlieferungen des Aristion und des ἀγασβύτερος Johannes neben einander auführen.

gegenüber, gerne bereit, beregte Hypothese fallen zu lassen, wenn ich nur eine Möglichkeit sähe, der bei der Deutung des „καὶ“ durch „auch“ aus dem Fragmente sich erhebenden Schwierigkeiten Herr zu werden. Solche Möglichkeit soll nun aber nach Ansicht von Lipsius (S. 585 f.), Hilgenfeld<sup>1)</sup>, Martens (S. 9), Kattenbusch (S. 342) und Leimbach (S. 91–94) vorliegen, falls man die Phrase „συντάξαι (συνκατατάξαι) ταῖς ἐκφυρέαις“ nur richtig verstehe. — Ich habe diese Worte s. Z. übersetzt: (Ich will aber nicht anstehen, dir einmal alles dasjenige, was ich dereinst aus dem Munde der Aeltesten gut gelernt und trefflich dem Gedächtniss eingeprägt habe) mit den (entsprechenden, dazu gehörigen) Auslegungen zu vereinigen oder (zu einem Ganzen) zusammenzustellen. Die genannten Gelehrten hingegen lassen den Papias sagen, er wolle mit seinen eigenen (ταῖς), im verlorengegangenen Satze vorher erwähnten ἐκφυρέαις auch die Ueberlieferungen der Aeltesten verbinden.<sup>2)</sup>

1) „Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament“, Leipzig 1875, S. 55, A. 1 u. S. 57 f.; vgl. Zeitschr. 1875, S. 238 f. 244.

2) Originell und beachtenswerth ist der Vorschlag von Düsterdieck (a. a. O. S. 50 f.). Mit Recht aus der Eingangsformel: οὐκ ὀκνήσω καὶ, die Folgerung, „dass vorher von solchen Erläuterungen der Herrnworte geredet sein muss, denen gegenüber auch die Mittheilungen, die Papias von den „Presbytern“ empfangen hat, verhältnissmässig untergeordnet erscheinen“, ableitend, glaubt Düst., Pap. habe vorher gesagt, dass er vor allen Dingen des Herrn eigene Auslegung seiner Worte beizubringen gesucht habe. — Denn das war „die eine Auktorität, hinter welcher auch die Mittheilungen der Presbyter (selbst wenn zu diesen die Apostel zu rechnen sind) zurücktreten“. — Ging aber so „des Herrn eigene Auslegung“ voran, so konnte Pap. „mit gutem Grunde und im vollsten Ernste fortfahren: er werde aber unbedenklich auch Mittheilungen von „Presbytern“ benutzen, um die richtige Auslegung der überlieferten Herrnworte zu geben, indem er nämlich gewiss sein könne, dass jene ein Herrenwort erläuternden Mittheilungen völlig zuverlässig seien.“ Wir halten diesen Gedanken, den wir, weil uns die „ἡγεσβήτες“ weder die Apostel sind noch sie einbegreifen, in der vorliegenden Form uns nicht aneignen können, gleichwohl für sehr fruchtbar. — Wie wäre es, wenn man in dem Falle, dass meine Hypothese betreffs des „καὶ“

Während nun aber Hilgenfeld und Martens, auch H. Ldnn (130) und Bleek-Mangold (Einl. in's N. T. 1875, S. 113, A.) den weiteren, jedenfalls nicht im Texte gegebenen Gegensatz machen: „mit meinen eigenen *ἐρμηνεῖαι* der aus schriftlichen Quellen geschöpften Herrenworte auch die mündlichen Ueberlieferungen der Presbyter zu verbinden“<sup>1)</sup>, erklären Lipsius, Kattenbusch und Leimbach, unser Satz stehe durchaus nicht dem vorausgegangenen (verlorenen) Theile der Vorrede so gegenüber, dass dieser von schriftlichen und jener von mündlichen Quellen für die *λόγια κυριακά* spräche. Ueberhaupt rede Pap. im Fragmente, auch im Schlusssatze, nicht von den Quellen, aus denen er die *λόγια* als solche geschöpft habe, sondern es handle sich hier für ihn um das „rechte Verständniss“ der Herrnworte, um „Erläuterungen“ zu denselben.

Allein so ansprechend diese Fassung des „*καὶ*“ und des „*συγγράξαι ταῖς ἐρμηνεῖαις*“ auf den ersten Blick auch erscheinen mag: so kann ich mich bei genauerer Prüfung doch nicht durch dieselbe für befriedigt erklären und ihr daher nicht den Vorzug vor der meinigen einräumen. Ich mache folgende Bedenken dagegen geltend: 1) Bei der statuirten starken Entgegensetzung (vgl. *οὐχ ὁκνήσω δέ σοι καὶ*) der Ueberlieferungen der Aeltesten und der „eigenen *ἐρμηνεῖαι* des Pap.“ würde unseres Erachtens das pronom. „*ἐμαῖς*“ vor *ἐρμ.* durchaus erforderlich gewesen sein. 2) Wenn „der entschuldigende Nebenbegriff des *οὐχ ὁκνήσω* unbestreitbar“ (H. Ldnn) ist, so bleibt es im höchsten Grade auffallend, dass Pap. die Verbindung der Presbyterüberlieferungen mit seinen eigenen *ἐρμηνεῖαι* rechtfertigen, entschuldigen und die Bedenken da-

durchaus nicht zu halten sein sollte, den Papias im Vorhergehenden von der Apostel Mittheilungen und Auslegungen von *λόγια κυριακά* (die ihm mittelbar zugekommen waren) geredet haben liesse?

1) Unrichtig übersetzt Hilgenfeld (Zeitschr. S. 239): Pap. wollte nur „den *ἐρμηνεῖαις* der (offenbar anderswoher geschöpften) Logia das von den *πρεσβυτέροις* Vernommene — — beifügen“.

gegen zerstreuen<sup>1)</sup> zu müssen geglaubt haben sollte. Während bei umgekehrter Sachlage (= mit den Presb.-Traditionen meine eigenen *ἐκου.* zu vereinigen) das „*οὐκ ὀκνήσω*“ ganz am Platze wäre und das Unternehmen des Pap., den an Autorität und objektiver Glaubwürdigkeit weit über ihm stehenden „Presbytern“ an die Seite treten zu wollen, als gleichwohl „unbedenklich“ hinstellen würde: müsste man in dem von Lipsius und Gen. statuirten Falle vielmehr einen recht plerophorischen Ausdruck (etwa: Ich bin aber in dem glücklichen Falle, ich freue mich<sup>2)</sup>, dir auch u. s. w.) erwarten<sup>3)</sup>. 3) Wird bei

1) Aeusserst leicht findet sich Leimbach (S. 94) mit dem unbequemen „*οὐκ ὀκνήσω*“ ab. Es war, versichert er uns, dem Pap. mit demselben „kein voller, nicht einmal halber Ernst“! Ein rechter Spassvogel, dieser Papias. Vielmehr „leiten das *οὐκ ὀκνήσω* und das *καὶ* nur recht passend (sic!) von seiner eigenen Arbeit am Werk“ zu den von geschätzteren Männern herstammenden Bestandtheilen desselben über. „Aber diese Erklärung Leimbach's besagt nicht nur, dass es mit dem *οὐκ ὀκνήσω* kein Ernst, sondern dass es sinnlos sei.“ (Düsterd. S. 50.) — Vgl. auch S. 338, A. 2.

2) Das Gesagte gilt in doppeltem Grade, wenn man, wie Lipsius, in dem Participialsatze: *διαβεβαίουμενος ἐπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν* das „*αὐτῶν*“ nicht auf „*ὅσα ἑμαυτὸν*“, sondern auf *ταῖς ἐκμυρεῖαις* bezieht und übersetzt: „Indem ich (auf diese Weise, d. i. eben durch Verbindung der Pr.-Traditionen mit den eigenen *ἐκου.*) in Bezug auf meine *ἐκμυρεῖαι* Wahrheit bekräftige“, d. i. „die Wahrheit der von mir selbst in den *ἐξηγήσεις* mitgetheilten Lehre durch die Auctorität der von mir benutzten Quellen bekräftige“. Dass bei solcher Erklärung ein „*οὐκ ὀκνήσω*“ doppelt ungeeignet wäre, liegt auf der Hand. Aber auch die Nöthigung, ein *οὕτως* erst hinzudenken zu müssen, empfiehlt diese Deutung nicht.

3) Nur die Ausleger, welche nicht den Gegensatz: meine eigenen *ἐκου.* und die Presbyter-Traditionen, sondern blos den zwischen schriftlichen und mündlichen Papiasquellen machen, vermögen sich einigermassen dem Zwange des obigen Argumentes zu entziehen, indem sie etwa mit H. Ldnn mir entgegenen könnten: „Das *οὐκ ὀκνήσω* deutet darauf hin, dass Papias sich im Vorhergehenden auf etwas bezog, wovon er wohl wusste, dass das gewöhnliche damalige Bewusstsein demselben einen grösseren urkundlichen Werth beilegen würde als seinen mündlich empfangenen Nachrichten, für die er denn doch ein Entstehen mit seiner Person noch nöthig findet.“ Doch vgl. auch dagegen: Kattenbusch a. a. O. S. 342.

der in Rede stehenden Fassung das „*καὶ*“ lästig oder mindestens sehr überflüssig und inhaltslos. Warum dann nicht einfach: (Ich stehe aber nicht an), mit meinen *ἔqua.* zu verbinden. Was hat denn Pap. etwa sonst noch, ausser den Pr.-Traditionen, mit seinen Auslegungen verbunden oder zu verbinden beabsichtigt? 4) Endlich muss ich, wenigstens gegen diejenigen der oben genannten Ausleger, welche in unserem Fragmente zugleich einen Gegensatz von „schriftlichen“ und mündlichen Quellen des Papias statuiren, nochmals, wie schon in meiner Schrift (S. 22—23 u. S. 133—140), den Schlusssatz des Fragmentes (vgl. S. 337, A. 1) in's Treffen führen. Ich will zwar den Ausführungen Leimbach's (S. 96—98) gegenüber zugeben, dass der Beweis einer Nichtbenutzung schriftlicher Quellen aus jenem Satze nicht mit apodiktischer Gewissheit zu führen ist, und also in diesem Sinn meine früheren Behauptungen ermässigen; auch erkenne ich mit H. Ldnn an, dass der Schlusssatz „nur einer vergleichweisen Höherschätzung der mündlichen Tradition gilt und der subjectiven Plerophorie des Papias rücksichtlich seiner mündlichen Quellen zum Ausdruck dient“, genauer: dienen kann. Aber immerhin bleibt auch dann ein Hiatus zwischen dem ersten und letzten Satze bestehen, und zu einer richtigen Harmonie zwischen letzterem und dem übrigen Fragmente will es nicht kommen. Oder kann man etwa Folgendes eine gute Motivirung und eine genaue Schlussfolgerung nennen: „Ich nahm an, dass der aus den Büchern zu bekommende Stoff mir nicht so grossen Nutzen bringe als der unmittelbar von der lebendigen und bleibenden Ueberlieferung herfliessende. *Deshalb* verband ich mit meinen eigenen Auslegungen der Herrnworte auch die mündlichen Traditionen der Presbyter (und in zweiter Linie der Presbyter-Schüler)“? Wir unsererseits können hierin nur die denkbar schlechteste Motivirung erblicken. Ein logisch richtiges Verhältniss würde erst hergestellt sein, wenn man entweder den ersten oder den letzten Satz des Fragmentes einer Aenderung unterzogen hätte, also: „Ich werde mich aber



bestreben, dir neben meinen eignen *ἐκμνησῆαι* schriftlich entlehnter Logien vor Allem, hauptsächlich die mündlichen Ueberlieferungen der Presbyter mitzutheilen. Denn das aus den Schriften zu Entlehnende erachtete ich nicht als gleich erspriesslich für mich u. s. w.“, oder: „Ich stehe aber nicht an, mit meinen eignen *ἐκμνησῆαι* schriftlicher Entlehnungen auch mündliche Traditionen der Presbyter zu vereinigen. Denn so hoch mir die Schriften als Quellen auch stehen mögen, nicht minder hoch steht mir in dieser Beziehung die mündliche Ueberlieferung.“ Beides steht aber eben nicht da. Mithin bleibt (wie wir nachgewiesen haben) bei der von uns beleuchteten Fassung des „καὶ“ und des „συντάξαι τὰς ἐκμνησῆαις“ eine starke logische Discrepanz zwischen dem ersten und dem letzten Satze des Fragmentes bestehen.

Wenn ich zum Schlusse noch mit einigen Worten mich speciell gegen Leimbach wende, so geschieht dies einmal wegen der ganz besondern Emphase, mit welcher er gegen meine Erklärung auftritt, und sodann wegen einer interessanten Besonderheit seiner nach ihren Grundzügen durch das Bisherige schon widerlegten Erklärung. Ueber die Lesarten *συντάσσειν* oder *συνκατατάσσειν* will ich mit Leimb. nicht streiten. Zieht er *συνκατατάξαι* vor, so widerspreche ich nicht, da ich ja selber in unparteilicher Abwägung der beiderseitigen Instanzen (S. 7 f. m. Schr.) die Entscheidung in suspenso gelassen habe. Aber das *συνκατατάξαι* auch als ursprünglich zugegeben, hat dann L. richtig und wortgetreu erklärt? Auf S. 92 stellt L. als Sinn unseres Wortes fest: una cum aliis collocare, zugleich mit etwas einreihen (citiren) und erklärt: Papias will zugleich mit den Erläuterungen auch einreihen das von den Presb. Erlernte u. s. w. Die Frage, wem, welchem Objekte Pap. seine Presb.-Traditionen zugleich mit den eignen Erklärungen einreihen wolle, beantwortet also Leimb. hier nicht. Auf S. 93 aber schreibt er auf einmal, mit überraschendem changement de décoration und unschuldigster Miene von

der Welt: Ich werde meinem Erläuterungswerke auch zugleich mit einreihen alles von den Presb. Erlernte. Wir fragen: Ist „zugleich mit den (meinen) Erläuterungen auch das Erlernte einreihen“ identisch mit „meinem Erläuterungswerke zugleich auch das Erlernte einreihen“? Wenn aber nicht, so ist Herrn L. hier eine Menschlichkeit, ein arger, seine weiteren Folgerungen in Frage stellender lapsus begegnet, den ein Taschenspielerstückchen zu nennen wir nicht boshaft genug sind.

Unser Resultat einer nochmaligen Revision der in Betreff des „καὶ“ und des „συντάξαι ταῖς ἐρμηνείαις“ gemachten Aufstellungen lautet daher: Zwar kann unsere Fassung des καὶ nicht ihres hypothetischen Charakters entkleidet noch auch über alle Bedenken erhoben werden. Allein so lange keine andere Deutung desselben (und des συντάξαι κτλ.) vorgebracht werden kann, die ebensowohl exegetisch haltbar als im Einklang mit dem wahren Sinne des letzten Satzes ist, verdient die Fassung, welche Beides leistet und sprachlich wenigstens nicht unmöglich ist, unseres Erachtens den Vorzug. So lange bleibt man dann aber auch berechtigt, den sehr naheliegenden Wahrscheinlichkeitsschluss zu ziehen, dass Papias bei seinen ἐξηγήσεις von λόγια κυριακά überhaupt keinerlei schriftliche Quellen benutzt habe.

Nur gestreift wurde im Bisherigen ein anderer Punkt, der mit der Quellenfrage in Verbindung steht und daher hier zum Schlusse noch eine kurze Besprechung verdient. Es fragt sich nämlich: Hat Papias aus seinen (sei's bloß mündlichen sei's gemischten) Quellen bloß Erläuterungen, Auslegungen, rechtes Verständniß der λόγια κυριακά oder auch (neue) Herrnworde selber geschöpft? Ersteres behaupten neuerdings wieder Hilgenfeld in der Zeitschrift (S. 239. 244. 257 f. u. ö.), Düsterdieck (S. 51), Leimbach (S. 41. 93. 94. 95 f. 97. 103 f.)<sup>1)</sup> und, wie es scheint, auch Lipsius und Kattenbusch, Letzteres Hilgenfeld in

1) „Im ganzen Fragmente handelt es sich nicht um λόγια κυριακά, sondern um *Erläuterungen* zu denselben“ (S. 94).

der Einleitung (S. 55, A. 1), Martens<sup>1)</sup> (S. 9. 63 ff.) und (in lieblichem Selbstwiderspruch) wieder Leimbach auf S. 104, wo Möglichkeit sowohl als Wirklichkeit (Euseb. H. E. III, 39, 8—12) zugegeben werden muss, dass Pap. auch einzelne durch mündliche Tradition auf ihn gekommene *λόγια κυριακὰ* in sein Werk mit aufgenommen habe. Ebenso wird der spätere Hilgenfeld, der den Pap., bei aller Vorliebe für die mündliche Ueberlieferung, die Logia des Herrn selbst aus dem hebräischen Matthäusevangelium geschöpft und nur bei der Auslegung die mündliche Ueberlieferung herbeigezogen haben lässt, treffend durch den früheren (Einl.) widerlegt, welcher mit Steitz anerkennt, dass Pap. wirklich auch manche Herrn-Logien selbst (wie das Christuswort über die Weinstöcke und Weizenähren der messianischen Zeit, den Giftrank des Barsabas, die Todtenerweckung zu Hierapolis, den Lebensausgang des Judas Ischariot) aus der mündlichen Ueberlieferung aufgenommen habe. Und in der That sehe ich nicht ein, wie man sich diesem (also schon durch eine ausserhalb des Fragmentes gelegene Instanz bewiesenen) Zugeständniss auch nur bei einer unbefangenen Lektüre unseres Bruchstückes<sup>2)</sup> selbst entziehen könne<sup>3)</sup>. Wie man das *καὶ* und das „*συντάξει τὰς ἐρημνείαις*“ auch erklären möge: immer bleibt es dabei, dass

---

1) Nur dass er, in der Ueberzeugung, unsere vier Evangelien enthielten so gut wie Alles, was jemals von ächten *λόγια* wirklich bestanden habe, den Ertrag der in unserem Fragmente erwähnten mündlichen Tradition willkürlich auf ein Minimum reducirt, nämlich auf eine „magere Ernte“ (S. 66) weniger, vorwiegend chiliastisch gefärbter Worte und Aussprüche, deren Ansammlungfüglich hätte unterbleiben können, weil sie für die christliche Gemeinde wenig oder gar keinen Werth hatten. — Vgl. dagg. m. Schr. S. 60, A. 1.

2) Die ganz vagen Vermuthungen Leimbach's (S. 103 f.), was Alles vielleicht noch in dem unserem Fragmente vorangegangenen Theile der papianischen Vorrede gestanden haben werde, können natürlich nicht in Betracht kommen. Es sind keine Wahrscheinlichkeitsschlüsse mehr, sondern wissenschaftlich werthlose Phantasieen.

3) Ganz einig mit mir (vgl. m. Schr. S. 50, 58, 132, 139, 141) ist in diesem Punkte: Mangold a. a. O. S. 114, A.

Papias „alles (ὅσα) dereinst von den Presbytern Erlernte“ mit „seinen (früher erwähnten) ἐρμηνεῖαι“ oder mit „den dazu gehörigen Erläuterungen“ verband oder „zugleich mit seinen Erläuterungen einreichte“. Dass dieses „sämmliche Erlernte“ nur Erläuterungen von Herrnworten gewesen seien, ist doch eine ebenso klare als willkürliche Eintragung, und der Satz Leimbach's (S. 95): „solche (Presbyter-) Mittheilungen, *also* Erläuterungen von Herrnworten u. s. w.“ bezeichnet daher einen hohen Grad logischer und kritischer Unverfrorenheit. Nicht minder zwingt auch der Wortlaut des Schlusssatzes zu dem oben erwähnten Zugeständnisse. Denn nach demselben erachtete Pap. das, ganz allgemein: das aus der mündlichen Ueberlieferung zu Schöpfende (den aus der *φωνή* ihm zufließenden Stoff) für ihm erspriesslicher als das aus den Schriften zu Entlehnende. Diesen Stoff aber auf die „Auslegungen, Erklärungen“ der *λόγια κυρ.* zu beschränken und somit die *βιβλία* und die *φωνή* zu blossen „Hilfsmitteln für die Auslegung jener“ (Leimb. S. 96 u. 97) zu degradiren, ist und bleibt unberechtigte Willkür. Es ergibt sich aus dem Gesagten von selbst, in welchem Sinne die zuletzt oben aufgeworfene Frage zu beantworten sei.

## 2) Die *πρεσβύτεροι* des Papias.

Im Bisherigen war bereits mehrfach von „Presbytern“ die Rede, ohne dass eine nähere Andeutung des begrifflichen Werthes dieses Ausdrucks gegeben worden wäre. Es fragt sich also, was haben wir uns unter denselben zu denken? In meiner Schrift (S. 27—41) habe ich, unter Widerlegung der andersartigen Deutungen des fraglichen Wortes, „*πρεσβύτεροι*“ durch „Gemeindeälteste“ übersetzt und erklärt, zugleich aber hinzugefügt (S. 41 ff.), dass (zwar nicht das Wort an sich, aber) der Context noch nähere Beziehungen und Bestimmungen hinsichtlich jener Männer an die Hand gebe, m. a. W. lehre, dass jene *πρεσβύτεροι* oder Gemeindebeamten noch mit den Aposteln und sonstigen Herrnschülern persönlich verkehrt und Mittheilungen

von denselben empfangen haben. Endlich habe ich dort auch den Nachweis geführt, dass die von mir statuirte Bedeutung der *προσβύτεροι* und nur diese sich ohne Zwang und Inconsequenz an allen Stellen, wo das Wort vorkommt, durchführen lasse und am besten zum ganzen Wortlaut und Context des Bruchstücks stimme. Zu meiner Genugthuung sind nun auch eine Reihe von Gelehrten diesen meinen Resultaten vollständig beigetreten, so Lipsius (S. 585), Loman (S. 132 ff.<sup>1)</sup>, der Recensent im Theolog. Jahresbericht und auch Martens (S. 4—5), der meine Widerlegung anderer Deutungen eine „überzeugende und entscheidende“ und meine eigene Erklärung eine „vollkommen annehmbare“ nennt. Ausser den Genannten stimmen mir noch H. Idon (S. 131), Keim (Protest. Kirchz. S. 883 u. 1051) und Kattenbusch (S. 342) wenigstens darin zu, dass sie den Nachweis, unter den *προσβύτεροι* könnten keinesfalls Apostel verstanden werden, ja diese nicht einmal darunter mitbegriffen sein, für „schlagend erbracht“ ansehen.

Daneben hat es freilich auch nicht an zum Theil sehr lebhaftem, ja leidenschaftlichem Widerspruche gefehlt. Dass Ewald sich seines auf S. 34 f. m. Schr. etwas bespöttelten „eigenthümlichen Sprachgebrauchs der Zeit Papias“ hinsichtlich des Wortes *προσβύτεροι* annehmen und mich darob à la Jupiter tonans anfahren werde, war fast von vornherein zu erwarten; irgend etwas Neues und Werthvolles indessen über diesen Punkt hat er in seiner Schimpfrede gegen mich nicht vorzubringen gewusst. Aber auch von anderer und selbst befreundeter Seite hat man meinen „Gemeindeältesten“ Fehde angesagt und ihnen das Lebenslicht auszublase versucht. So Keim (Gesch. Jesu S. 379; Prot. Kirchz. S. 883 u. S. 1051), der die als „Altvordern der Kirche“ erklärten Presbyter mit Holtzmann auf die Zweizahl Aristion und Presbyter Johannes beschränkt und sogar die gewagte und für mich wenig

1) „Wie war's nur möglich“, hören wir Lom. ausrufen, „dass eine so vor der Hand liegende Auffassung fast durch keinen der Ausleger vorgetragen worden ist?“ (S. 133).



schmeichelhafte Behauptung aufstellt, „jeder pünktliche Exeget des Papias, der seiner klaren Aussage und dem Begriff Aelteste sein Recht widerfahren lasse, müsse auf seiner Seite stehen“ (S. 1051). So auch H. Ldnn (a. a. O. S. 131), der meine Beschränkung auf den Amtsnamen „zu weit gehend“ findet und seinerseits in den *πρεσβύτεροι*: „der christlichen Urzeit möglichst nahe-stehende“ Leute, „Männer der ersten und zweiten christlichen Generation mit Ausschluss der Apostel“ erblickt. So ferner Mangold, S. 113 A. („die erste Generation christlicher Lehrer und Gemeindevorsteher, also die Apostel und sonstige unmittelbare Herrn-jünger“) und Kattenbusch (S. 342 f.), der *πρ.* mit: „die erste christliche Generation mit Ausschluss der Apostel“ erklärt. So endlich Hilgenfeld (Einl. S. 55 f.; Zeitschr. S. 240. 246. 248 f. 250. 252), für den die Presbyter „zunächst die Apostel“ als „zugleich die Häupter und die Alvordern der Kirche“ und sodann „die Presbyter-Bischöfe“ als die „Nachfolger und Stellvertreter der Apostel“ sind, und mein Gegner *κατ' ἐξοχήν* Leimbach (S. 63—90 u. S. 103, vgl. S. 40—46 u. S. 58—62), welcher aus den *πρεσβ.* gar „die Gesamtheit unserer altehrwürdigeren Lehrer“ oder „das gesammte vorige Traditionsglied“ (S. 73 f.) gemacht hat und insofern mit Hilgf. eine besondere Gruppe bildet, als beide in den Begriff der *πρ.* wieder vorwiegend den der Apostel aufgenommen haben<sup>1)</sup>. Eine eigenthümliche Mittelstellung in der vorliegenden Frage nimmt der Niederländer Dr. J. W. Straatman (in Amsterdam) ein in seinem nach Nieder-, aber erst theilweiser Reinschrift dieser Abhandlung durch die Güte eines Freundes mir zuge-

1) Noch weiter geht unter Langen's (S. 98) Zustimmung Luthardt (a. a. O. S. 108 f.), für den „es wohl als gesichertes (!) Resultat gelten darf“, dass Pap. unter dem „zunächst allgemein: Männer der früheren Generation, welche zugleich eine amtliche Stellung, eine Autoritätsstellung einnahmen“, bedeutenden Ausdruck *πρεσβύτεροι* „Apostel versteht“, mithin: „den Apostelkreis als seine Quelle bezeichnet“.

kommenen Aufsätze: „Nog eens het Papias-Fragment“ (Theologisch tijdschrift 1876, Februarheft, S. 173—206)<sup>1)</sup>. Str. ist darin durchaus mit mir einverstanden, dass Pap. unmöglich mehr einen oder mehrere Apostel zu Lehrern gehabt haben könne, und findet die Ausflüchte, mit denen Leimbach (S. 66—68. 75. 50. 116—118) sich meinen Einwendungen gegen den papianischen Apostelverkehr zu entziehen sucht, theils sehr „wenig bedeutend“ theils „so gesucht und verkehrt, dass sie keine besondere Widerlegung verlangen“, theils endlich gradezu in „wunderlichen und unsinnigen Fassungen und Conjekturen ihr Heil suchend“ (Str. S. 196 f.). Wenn er nun gleichwohl die *προεβ.* als „die Männer des apostolischen Zeitraums“ definirt und die Apostel nicht davon ausschliesst, so gelingt ihm dies dadurch, dass er das „*παρὰ (τῶν προ.)*“ nicht im Sinne eines unmittelbaren, persönlichen Unterrichts, sondern *sensu latiori* fasst und erklärt: „was mir von den Presbytern überhaupt zu Ohren gekommen ist“, also an „Berichte und Mittheilungen“ denkt, „die aus zweiter und dritter Hand an den Verfasser des Fragmentes gelangt waren“, von denen dieser aber doch *παρὰ* gebrauchen konnte, insofern er „völlig überzeugt und sicher war und mit entscheidenden Beweisen es stützen konnte, dass seine Kenntnisse bis zu den Presbytern hinaufstiegen und direkt von ihnen abstammten“<sup>2)</sup> (S. 198). In diesem „*παρὰ τῶν προεβυτέρων*“ dem Papias Zugekommenen glaubt nun Str. weiter „von (Pres-

---

1) Der zweite Theil der Str.'schen Arbeit soll erst in der nächsten Nummer der Zeitschr. erscheinen, kann daher zu meinem Bedauern hier nicht mehr von mir berücksichtigt werden. — Uebrigens liegt die Stärke des Str.'schen Aufsatzes mehr in seiner treffenden Kritik und Widerlegung der Schriften von Leimbach und Martens als in seinen schwerlich viel Beifall findenden positiven Aufstellungen. Die theilweise auch gegen mich gerichteten Bemerkungen des Verf. werden am gelegenen Orte ihre Erledigung finden.

2) Gegen diese weder neue noch richtige Deutung des „*παρὰ*“ vgl. ausser meiner Schrift S. 25—27 auch die durchaus überzeugenden Bemerkungen von Luthardt a. a. O. S. 109—110.

bytern, d. i.) Männern aus dem apostolischen Zeitraum abstammende Schriften“ erblicken zu dürfen (von denen im zweiten Satze: οὐ γὰρ κτλ. die Rede sei). Da diese, wolle Pap. sagen, „mir nicht reich und vollständig genug erschienen, darum begab ich mich ausserdem (καὶ) und wie zum Ueberfluss zur mündlichen Ueberlieferung (der Presbyter-Schüler) in der Voraussetzung, bei ihr mehr zu finden, worin ich mich denn auch nicht getäuscht fand“ (S. 201)<sup>1)</sup>.

Suchen wir die Einwendungen gegen meine „Gemeindeältesten“ etwas zu gruppiren. 1) Zunächst hält man mir entgegen, dass Papias „das Gemeindecant nicht suche, noch betone“ (Keim) oder dass dieser blosser Titel „nicht ausreichend“ sei. Da es nämlich unzählige Gemeindeälteste gab, so konnte unmöglich dieses Amt den Aeusserungen eines Mannes urkundlichen Werth geben. Sollen es also bestimmte Aelteste gewesen sein, die zufällig (!) die Apostel oder Jesum selbst noch gehört hatten, so reichte zu ihrer Bezeichnung der blosser Titel „Gemeindeälteste“ nicht aus, und wir sind

1) Diese neue, wunderliche Hypothese stirbt an ihrer eignen Unnatürlichkeit und inneren Unmöglichkeit. Wie passt zu einer solchen mit Schriften Bekanntschaft machenden Thätigkeit (wenn vielleicht auch *μνημονεύειν* = *γράφειν* ist, Str. 203 f.) das „καλῶς ἔμαθον“? Und sollen wir (vgl. Str. 203) im Ernste glauben, dass einem Manne in der Stellung eines Papias die apostolischen u. a. Schriften so schwer sollten zugänglich gewesen sein, dass er einst mühsam sich Excerpte, richtiger genaue und vollständige Aufzeichnungen aus den ihm „zur Einsicht zugestellten“ Büchern machen musste, die er wie einen kostbaren Schatz Jahre lang hütete? Und was soll solchen Excerpten aus authentischen, theilweise apostolischen Quellen und Urkunden gegenüber das feierliche *διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀκήθαι*? Grosse Schwierigkeiten bereiten nicht minder endlich die Ausdrücke *λέγειν, διδάσκειν*, welche in Verbindung mit „τὰ πολλὰ“ und neben dem „ὥσπερ οἱ πολλοὶ“ schwerlich auf Schriften und auf das Suchen derselben durch Pap. im Gegensatz zu dem Büchergeschmack des grossen Haufens hindeuten. Uebrigens ist diese Hypothese auch gar nicht nöthig, da die theils wirklichen theils nur fingirten Räthsel und Probleme des Fragmentes (vgl. Str. S. 198 u. 200 f.) sich auch in anderer Weise recht gut erledigen lassen.

dann sachlich wieder bei den *ἀρχαῖοι ἄνδρες* angelangt (?), für deren Qualifikation das Bekleiden oder Nichtbekleiden eines Gemeindeamts irrelevant ist (H. Ldnn u. ä. auch Kattenbusch S. 343). Kurz die Presbyter müssen „etwas Besonderes“, was man nicht überall und zu jeder Zeit haben konnte, und also jedenfalls „mehr als blosse Gemeindevorsteher“ gewesen sein (Hilgf.). — Ein eigenthümliches Argument, welches sich sofort dadurch als ungerecht und gewaltsam erweist, dass man unter Einsetzung des Wortes „Männer des Alterthums“ oder „die erste (und zweite) christliche Generation“ den Spiess einfach umdrehen und nun die nämlichen Vexationsbemerkungen an den Gegner richten kann: „Solche Männer des Alterthums gab es zahlreiche, aber unmöglich konnte diese Qualität allein den Aeusserungen des Pap. urkundlichen Werth verleihen. Waren es also bestimmte Männer des Alterthums, die zufällig die Apostel oder Jesum selbst noch gehört hatten, so reichte zu ihrer Bezeichnung der blosse Titel „Männer des Alterthums“ nicht aus“. Die von H. Ldnn als nothwendig desiderirte Beschränkung des (wie immer ausgelegten) „*προσβύτεροι*“ auf die Zahl derjenigen, welche die oder einzelne Apostel noch gehört oder „noch mit den Ap. oder sonstigen Herrschülern persönlich verkehrt und Mittheilungen von denselben empfangen haben“, (S. 42 m. Schr.) oder auf die der christlichen Urzeit möglichst nahestehenden und daher in ihren Aeusserungen einen besonderen urkundlichen Werth darstellenden Leute (Ldnn) bietet ja eben unser Fragment selbst im richtig verstandenen dritten Satze<sup>1)</sup> mit wünschenswerthester Deutlichkeit dar. Aber eine solche in der Natur der Sache liegende und durch den Context an die Hand gegebene

1) Vgl. auch den zweiten Satz: „denen, welche die aus des Herrn Munde dem Glauben (sc. der Seinigen, seiner Jünger) anvertrauten Gebote in Erinnerung bringen“. Wie Leimbach (S. 60, A. 1), gegen das Vorhandene blind, sagen kann, ich denke, in-consequent genug, bei *παρὰ τοῦ κυρίου* diesmal nicht an ein „unmittelbar-direktes“ Geben, ist mir unerfindlich.

Beschränkung (die übrigens meine Gegner ganz ebenso machen müssen) kann doch den Begriff unseres Wortes weder bestimmen noch modificiren, sondern höchstens ein accidentielles Moment zu demselben hinzubringen<sup>1)</sup>. 2) Findet H. Ldnn (vgl. Hilgf. 249; Kattenb. 342) die von mir aus dem N. T. beigebrachten Stellen nicht beweisend für meinen Zweck, weil dort allein von Presbytern bestimmter einzelnen Gemeinden, nicht aber von *πρεσβύτεροι* schlechthin die Rede sei. — Hierauf ist zu erwidern, dass weder ich mit „*πρ.*“ schlechthin operire noch das Fragment solche im Auge gehabt haben muss. Denn nicht bloß die Möglichkeit, sondern die allergrösste Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass in dem unserem Bruchstücke vorangegangenen Theile der Vorrede irgend etwas Näheres und Bestimmteres hinsichtlich der Gegend oder des Ortes, wo wir die papianischen Presb. zu su-

1) Gradezu unbegreiflich ist mir daher, wie Hilgenfeld (Zeitschr. 247) ausrufen kann: „Aber so etwas (sc. dass die *πρεσβ.* noch mit den Aposteln verkehrt haben) steht nicht da“ und: „Alles dieses soll das einfache *οἱ πρεσβύτεροι* bedeuten“! Nein, *πρεσβ.* bedeutet an sich nicht mehr und nicht minder als „Gemeindeälteste“, alles Uebrige ist eine aus dem Zusammenhang des Fragmentes sich ergebende accidentielle Näherbestimmung. Auch die weiteren Gegenbemerkungen Hilgenf.'s (S. 248 ff.) können die Sachlage nicht zu seinen Gunsten ändern, indem seine Ausführung über das Presbyterat der Apostel und das Quasi-Presbyterat der Presbyter-Bischöfe eine rein in der Luft schwebende Privatmeinung H.'s ist, indem ferner von mir der verlangte Nachweis der Unmöglichkeit und Undurchführbarkeit der Erklärung „Männer der christlichen Urzeit, die Altvordern“ geleistet worden, und indem endlich das, was Hilg. gegen eines von meinen Argumenten (S. 31–34), nämlich die Unangemessenheit der Formel *διαβεβαιούμενος ἐνὶ αἰῶρι ἀλήθειαν* zu den „apostolischen“ Belehrungen (*ὅσα παρὰ τ. πρ. ἔμαθον*), bemerkt [„(nur) von seinen Mittheilungen des von den Altvordern Erlernten versichere Pap. die *ἀλήθεια*“], dem Texte gegenüber (*ὅσα - - ἔμαθον - - ἐνὶ αἰῶρι*) unhaltbar ist, mein Argument also nicht entkräften kann. Ich begnüge mich daher auch nicht mit dem mageren Zugeständniss H.'s (S. 248), an meiner Deutung sei „nur so viel richtig, dass die *πρ.* des Pap. schlechthin mit dem blossen Gemeindevorsteher (Z. 12) etwas gemein haben müssen“.



chen haben, gestanden haben werde, so dass im Weiteren der einfache Ausdruck: „die, von den, den Presb.“ zum Verständniss genügte. Ich denke also auch hier an Vorsteher bestimmter christlichen Gemeinden, nur dass ich aus Mangel an Quellen die Lokalität, den Wohnort derselben nicht näher bestimmen kann und will, sondern mich auf Vermuthungen und Wahrscheinlichkeitsschlüsse beschränke. Suchte ich in m. Schr. mit der überwiegenden Mehrzahl der Ausleger unsere „Presbyter“ in Kleinasien, näher in Hierapolis und Umgegend, weil mir das Fragment selbst darauf hinzudeuten schien: so hat neuerdings Martens (a. a. O. S. 68 ff.) mit sehr beachtenswerthen Gründen für Palästina, in specie Jerusalem, als Wohnort der *πρεσβύτεροι* plädirt<sup>1)</sup>, und auf die nämliche Spur würde auch das von Hilgenfeld (Zeitschr. S. 256) sehr treffend über den „Herrnschüler“ Aristion Bemerkte<sup>2)</sup> führen können. — 3) Wenn endlich H. Ldnn noch geltend macht, als blosser „Gemeindeältester“ versinke „ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης“ in der turba seiner Collegen: so übersieht er ganz, dass weder ich noch der Text (vgl. das gleich folgende: *οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί*) jenen Mann zum blossen Gemeindeältesten gemacht haben.

---

1) In meiner Schrift (S. 44 f.) glaubte ich wenigstens die Lokalität des Verkehrs der Presbyter mit den Aposteln vorwiegend in Palästina suchen zu müssen, während nach M. der jugendliche Papias und seine Collegen (Satz III) einst in Palästina (Jerusalem) gewesen sein und die dortigen Presbyter gehört haben würden. In der That würde bei dieser Annahme das „*ἐλθοι*“ im dritten Satze in ein helleres Licht treten und mehr Nachdruck bekommen. Indessen bleiben doch immer (vgl. Straatman S. 193—194) triftige Gründe zurück, die eine solche Annahme einigermaßen bedenklich erscheinen lassen.

2) H. vermuthet, dass unser Aristion kein Anderer sei als der von Eusebius (K. G. III, 5, 3 u. IV, 6, 3) erwähnte, aber wegen der geringen Verschiedenheit des Namens in dem papianischen nicht wiedererkannte *Ἀρίστον* von Pella, ein Mitglied der vor Jerusalem's Zerstörung von da nach Pella geflüchteten judenchristlichen Urgemeinde und „also wohl ein Träger urgemeindlicher Ueberlieferung, auf dessen Aussagen Papias viel geben musste“.

Erweisen sich somit die von gegnerischer Seite gegen meine Fassung gemachten Einwendungen<sup>1)</sup> als ziemlich wenig bedeutend und unstichhaltig, so bleiben umgekehrt die von mir (S. 31—32; 34—37; 40; 109—111 m. Schr.) gegen die Erklärung: „Männer des Alterthums“, „Altvordern der Kirche“, die „erste christliche Generation“ (oder wie sonst jener Proteus sich uns zu geben beliebt) erhobenen starken Bedenken, weil unwiderlegt, in ihrer vollen Kraft bestehen.<sup>2)</sup>

Abgesehen von dem weiter unten Leimbach gegenüber noch zu besprechenden Umstande, dass ich auf den Aufweis klarer und reichlicher Stellen, durch die jene gegnerische Fassung unzweideutig belegt würde, bis zur Stunde vergeblich gewartet habe<sup>3)</sup>, bleibt der Versuch, den Aristion zum Presbyter zu machen, nach wie vor eine reine Gewaltthat gegen den Text (vgl. S. 40 u. 109 m. Schr.); und die Behauptung, es sei „nicht nothwendig, jenen von der Zahl der *πρεσβύτεροι* auszunehmen“, ist eine blosser unmotivirte Privatmeinung H. Ldnn's und seiner Genossen. Damit bleibt aber auch meine Frage (S. 40): „War etwa Aristion, der eine der beiden nicht-apostolischen Herrnschüler, kein Mann ehrwürdigen Alters und Ansehens?“ unbeantwortet. — Nicht minder bleibt (vgl. S. 40 f. u. 109 ff. m. Schr.) die besondere Bezeichnung „ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης“ unerklärt. Denn wenn H. Ldnn es „zur Genüge“ dadurch erklärt findet, dass Ἰωάννης „als der Längstlebende der ersten Generation für die fol-

1) Die dem dritten Satze unseres Fragmentes entlehnten Einwürfe Straatman's (S. 184—186) gegen meine Erklärung von „οἱ πρεσβύτεροι“ werden und können erst bei der Erörterung über jenen Satz zur Sprache kommen.

2) Gegen Diejenigen, welche bei „οἱ πρεσβύτεροι“ zunächst oder gar allein an die Apostel denken, ist ausserdem noch S. 28—30 u. S. 32—33 m. Schr. zu vergleichen.

3) Auch bei Hilgenfeld (Zeitschr. S. 248 f.) fehlt es durchaus an wirklichen Belegen für seine Deutung. Denn zwischen „christlichen Altvordern“ und seiner Deutung (vgl. dies. auf S. 347) ist denn doch noch ein ziemlich bedeutender Unterschied.

genden Geschlechter der *προσβύτερος κατ' ἐξοχὴν* wurde und blieb“, so bitten wir unsern Herrn Recensenten um freundliche Auskunft darüber, woher er doch die werthvolle Notiz, dass der zweitgenannte Johannes „der Längstlebende der ersten Generation“ war, erhalten habe? Und, wenn Hilgenfeld (Einl. S. 56. A. 1), nachdem er die *πρ.* mit „ebensowohl die Alten im eigentlichen Sinn (von welchen Ar. und Pr. Joh. noch zur Zeit des Pap. lebten) als auch amtlich die Gemeindevorsteher, Presbyter-Bischöfe“ definirt hat, fortfährt: „Aristion scheint nur in dem ersteren, der letztgenannte Johannes — — auch in dem zweiten Sinne Presbyter gewesen zu sein“<sup>1)</sup>: so ist das nicht bloß eine sichtliche Probe von Inconsequenz und Schaukelspiel in der Exegese, sondern auch ein von der durchbrechenden Macht der Wahrheit erzwungenes, wenn auch unwillkürliches Zugeständniss, dass nur meine Deutung (= Gemeindevorsteher) die richtige und allein an allen Stellen des Fragmentes durchführbare (vgl. S. 36 f. u. S. 40 f. m. Schr.) Erklärung des vielumstrittenen Wortes ist, bei der eben darum auch das *ὁ προσβύτερος Ἰωάννης* zu seinem vollen Rechte kommt<sup>2)</sup>.

Doch den furchtbarsten Gegner meiner „Gemeindevorsteher“ habe ich fast noch nicht erwähnt, ich meine Leimbach. Wie schon auf S. 335 f. in anderem Zusammenhang kurz erwähnt wurde, macht L., der Zustimmung „jedes unbefangenen Lesers gewiss“, die Entscheidung der Frage: Wer unter den *προσβ.* zu verstehen sei? von der Entscheidung der andern: wie die Worte im zweit-letzten Satze „τοὺς τῶν προσβυτέρων ἀρεαίονος λόγους τί

1) In der Zeitschr. S. 246 und 248 ist der zweite Johannes zum „blossen Gemeindevorsteher“ geworden; und es wird nun rundweg anerkannt, dass „allerdings im Unterschiede von Aristion — — Joh. als Gemeindevorsteher oder Presbyter-Bischof bezeichnet wird“.

2) „Von Aristion unterscheidet sich dann *ὁ πρ. Ἰωάν.* bei aller sonstigen Gleichheit der Stellung und des Alters durch sein jenem abgehendes kirchliches Gemeindeamt; gegenüber dem Apostel Johannes aber ist er der Presbyter Johannes“ (S. 40 f. m. Schr.).

*Ἀνδρέας πλ. εἶπεν*“ zu deuten seien? abhängig. Es wurde aber an jener Stelle auch schon im Allgemeinen gegen ihn bemerkt, dass, da bei den fraglichen Worten, rein an sich betrachtet, zwei einander gegenüberstehende Auffassungen gleich möglich seien, die Entscheidung unserer Streitfrage vom zweitletzten Satze als dem s. g. „Schlüssel des Fragmentes“ aus eine einfache Unmöglichkeit sei. Es kann mich daher der herbe Tadel, den L. über das von mir eingeschlagene Verfahren als ein den Leser voreinnehmendes ausspricht, nur wenig rühren.

Wie Leimbach nicht leugnet, sind — abgesehen von seiner eignen neuen, durch Keim, Protest. Kchz. S. 884 f. bereits gebührend gewürdigten<sup>1)</sup> und weiter unten näher von uns zu beleuchtenden Construction des ganzen zweitletzten Satzes — hinsichtlich der Worte „τ. τ. πρεσβυτέρων ἀν. λόγους· τί Ἀνδρ. -- εἶπεν“ die beiden Erklärungen: a) so fragte (untersuchte) ich nach den Worten der Presbyter, d. h. (nämlich) was Andreas u. s. w. gesagt habe, oder: b) so ir. ich n. d. W. der Presbyter darüber, was Andr. u. s. w. ges. habe, gleich möglich<sup>2)</sup>. Wenn ich nun auch aus dem sprachlichen Ausdruck und dem ganzen Wortlaut der Stelle entnommenen) exegetischen Gründen, denen L. (S. 43 f.) theils leere Witzeleien theils nichts besagende Vermuthungen und Ausflüchte gegenüberstellt, der letzaufgeführten Erklärung den Vorzug geben musste (auf S. 75—76 m. Schr.) und noch gebe: so erkenne ich doch an, dass, rein sprachlich und grammatisch betrachtet, auch die entgegenstehende Auslegung möglich

1) Vgl. auch Holtzmann a. a. O. S. 585: L.'s Uebers. auf S. 59 „ist sprachlicher und sachlicher Unsinn“.

2) Gradezu lächerlich und äusserst kleinlich ist es, wenn mich Leimbach (S. 45 f.) wegen meines „darüber“, „auf die Frage“, der „Einschiebung“ beschuldigt und, recht geistlos witzelnd, daraus die abenteuerlichsten Consequenzen (S. 45) zieht. Ich schiebe grade so viel und so wenig wie Herr Leimbach ein, er: „nämlich“, ich: „darüber“. Auch ich habe „nichts zu ergänzen nöthig“; denn unser: darüber, „welches wir hier einschieben könnten, ist im Griechischen nur überflüssig zu nennen und selbst im Deutschen nicht nothig“ (L. S. 43), sondern einfach durch Doppelpunkt zu ersetzen.

und unverwerflich ist. Die schliessliche Entscheidung darüber also, welche der beiden Erklärungen die richtige sei, kann nicht aus dem zweitletzten Satze des Fragmentes, sondern nur theils aus inneren Wahrscheinlichkeitsgründen (vgl. S. 54, A. 1. S. 69 f. S. 31—34 u. S. 44 m. Schr.) theils aus einer genauen, den bis zu Papias' Zeit laufenden Sprachgebrauch sowie den ganzen Zusammenhang unseres Fragmentes zu Rathe ziehenden Betrachtung des Wortes *προσβύτεροι* gewonnen werden. Und so bin ich, selbst wenn ich in der einen oder andern der von Leimbach angespiessenen Stellen mich vielleicht einmal weniger vorsichtig ausgedrückt haben sollte, in der That zu Werke gegangen. Vor mir lag ein zu exegesirendes Fragment, in dem mehrmals das mit dem bestimmten Artikel versehene Wort „*προσβύτεροι*“, unter denen also ganz bestimmte Persönlichkeiten gemeint waren, gebraucht ist. Nun hatte, wie wir aus den der Papiasschrift mehr oder minder unmittelbar vorangegangenen N. T. lichen Schriften wissen, das nude gebrauchte „*οἱ προσβύτεροι*“ in christlichen Kreisen einen sofort und allgemein verständlichen festen Sinn, eine eines weiteren Commentars gar nicht bedürftige solenne Bedeutung, ja gradezu den Werth eines terminus technicus. Es ist also doch gewiss nicht blos Recht, sondern Pflicht jedes Exegeten, zunächst von der bis zur Zeit des betreffenden Schriftstücks solennen Bedeutung eines Ausdrucks auszugehen und diesen vor Allem in Anwendung zu bringen. „Was war einfacher“, fragt mit Recht Loman S. 133, „als sich an den wohlbekannten Sprachgebrauch zu halten, zumal wenn dieser (wie W. nachgewiesen) blos festgehalten zu werden braucht, um einen vollkommen befriedigenden Sinn in Papias' Worten zu finden?“ Erst wenn sich aus zwingenden Gründen die Unmöglichkeit der Anwendung jener solennen Bedeutung von „*οἱ προσβ.*“ ergäbe, wäre weiter nachzuforschen, welche der beiden andern in christlichen Kreisen bis zu den Tagen des auszulegenden Schriftstücks nachweisbaren Hauptbedeutungen des Wortes (1) Leute von



höherem Lebensalter; 2) Altvordern, Menschen einer ferneren Vergangenheit, Ebr. 11, 2) an unserer Stelle in Betracht kommen könne. Da es nun an solchen „zwingenden Gründen“, die mir die Anwendung der solennen Wortbedeutung verböten, wie wiederholt (in meiner Schrift und in dies. Abh. S. 349—352) nachgewiesen ist, durchaus fehlt, und da andererseits (vgl. S. 353—354 dies. Abh.) gegen jede andere Deutung der *πρεσβύτεροι* aus dem Fragmente selbst unüberwindliche Hindernisse erwachsen: so glaube ich ein unbestreitbares Recht zu der Thesis zu haben, es müsse auch in der Stelle, wo, rein abstrakt gedacht, noch eine andere Deutung möglich wäre, also im zweitletzten Satze dem Worte „*οἱ πρεσβύτεροι*“ seine solenne Bedeutung, sein gewöhnlicher Sinn belassen werden, um so mehr als auf diese Weise eine ganz gleichmässige und gleichmässig passende Fassung des nämlichen Wortes durch das ganze Fragment hin hergestellt wird.

Allein eben dass „Gemeindeälteste“ die gewöhnliche Bedeutung von *πρεσβ.* sei, dass ich das Wort also nach dem solennen Sprachgebrauch fasse, bestreitet mir Leimbach; und hierauf bedarf es daher noch einer Erwiderung. Doch ehe Leimbach zur eigentlichen Entwicklung des Sprachgebrauchs von „*οἱ πρεσβύτεροι*“ (S. 63—90) übergeht, hat er vorher den zweitletzten Satz des Fragments, mit ausdrücklicher „Offenlassung der Frage, wer die Presbyter seien“ (S. 39 u. 46), rein philologisch-grammatisch und mit der Tendenz einer Aufsuchung der verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten (S. 39) untersucht; und es lohnt der Mühe, diesem gegenüber meinen ewigen „Voreinnahmen“ so durch und durch vorurtheilsfreien Verfahren L.'s einen Augenblick zu folgen. Bei seiner „rein philologischen“ Prüfung kommt er zu dem Resultate, dass es „grammatisch möglich“ sei [man merke sich das recht genau!] zu übersetzen: „(so fragte ich ihn nach) den Worten der Presbyter, d. h. was Andreas — — gesagt habe, oder welcher andere von den Jüngern des Herrn das gesagt habe, was sowohl Aristion als der Presbyter Johannes sagen“ (S. 50). Sein „vorläufiges“ Ergebniss ist

also: der indirekte Fragesatz *τί Ἀνδρέας πλ. εἶπεν* kann recht gut als ein das *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων* erläuternder Objektivnebensatz angesehen werden: die *πρεσβύτεροι* können sich mit den *μαθηταὶ τοῦ κυρίου*<sup>1)</sup> wenigstens faktisch, wenn auch nicht begrifflich decken (S. 51). Aber kaum haben wir, dieser wirklich lobenswerthen Zurückhaltung uns freuend, zehn Seiten weiter gelesen, so sehen wir, als thäte ihm solche Nüchternheit bereits wieder leid, zu unserem höchsten Erstaunen an die Stelle des Hypothetischen das Apodiktische, an Stelle des Möglichen die Plerophorie des nahezu Sichern treten, und zwar ohne dass in der Zwischenzeit noch mit einer Silbe vom zweitletzten Satze die Rede gewesen wäre. „So viel, werden wir S. 61 belehrt, steht fest“ (!), „dass grammatisch es nicht nur erlaubt, sondern gradezu das Allerwahrscheinlichste (!) ist, dass Papias mit *οἱ πρ.* das dem Herrn Christo unmittelbar folgende Traditionsmitglied der Herrnjünger gemeint habe“, und: „Alle (!) Worte des Fragmentes bestätigen, dass mit den Presbytern die unmittelbaren Jünger des Herrn gemeint sind“. Aber wenn das alles Herrn Leimb. (trotz aller Einwürfe seiner Gegner) schon von vornherein so sicher ist und so fest steht, wozu gibt er sich denn nachher doch die Mühe, in einer nahezu 30 Seiten langen Untersuchung den Sprachgebrauch des Wortes *πρεσβύτεροι* erst zu eruiiren: als ob ein im Voraus mit solchen „Sicherheiten“ bedienter Leser etwas Anderes denn die einfache „Bestätigung“ der apodiktisch vorangestellten Behauptung erwarten dürfte? — Doch vielleicht hat der zwischen S. 52—61 (resp. 63) von L. behandelte erste Satz des Fragmentes ihm so gewaltige Instanzen an die Hand gegeben, dass wir uns daraus den Umschlag aus blosser „Möglichkeit“ zu zweifelloser Gewissheit erklären können. Sehen wir zu! Nirgends finden wir indessen hier solche vom ersten Satze gelieferte entscheidende Instanzen constatirt. Vielmehr wird auf S. 59 wiederum, unter obligatem Verweise gegen mich, die

1) Leimb. schreibt per lapsum calami: *τῶν κυρίων*.

„rein philologische Prüfung“ auf die verschiedenen „grammatischen Möglichkeiten“ hin als Grundsatz proklamiert, und das Papiasfragment eventuell als „eine quadratische Gleichung mit Doppelauflösung, = + a für die Apologeten, — a für die Kritiker“ und einem daraus folgenden „grossen, offenen: non liquet“ hingestellt. Auch auf S. 60 f. wird nicht mehr als die Möglichkeit, dass bei Vorzug der Lesart „*παράγινόμενους*“ die *πρεσβύτεροι* als „von der Seite der schlechthinigen Wahrheit (d. i. Christus“), wo sie sich früher befanden, ausgegangene Männer“<sup>1)</sup> bezeichnet seien, erwiesen und postuliert. Und trotz alledem eine Seite später (S. 61) die auf S. 358 dies. Abh. verzeichneten Ausbrüche L.'scher Plerophorie, „dass“ unter den *πρεσβ.* „die unmittelbaren Jünger des Herrn gemeint sind“. Wir überlassen das Urtheil über dieses Verfahren des gegen meine fingirten „Voreinnahmen des Lesers“ so strengen und harten Richters L. ohne jeden Commentar dem Leser selbst und fahren weiter fort, uns an der wissenschaftlichen Strenge und Unparteilichkeit L.'scher Beweisführung zu erfreuen. Pap. hat also, wie wir bereits wissen, aus seiner Quelle (den Presbytern = Herrnschülern) unmittelbar geschöpft (*παρά*). Welches sind nun, fragt L. S. 62, die Quellen des ersten Traditionsgliedes, welches Papias noch erreichen konnte? „Es sind“, lautet die gemüthliche Antwort, „wohl nur zwei (!): Aristion und der Presbyter Johannes“. Warum nicht drei oder vier oder sieben? — „Damals“, heisst es weiter (auf S. 63), „als Papias die

1) Auch hier ist dem Philologen Leimbach in seinem Uebereifer wieder einmal ein lapsus zugestossen. Mit Tadel meiner „Inconsequenz“ werde ich zur Rede gestellt, warum ich nicht, dem „durchgängigen „Gebrauche“ der Präpos. *παρά* folgend, auch bei: *ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας παράγινόμενος* (ος) ein unmittelbar-direktes Herkommen annehme. Aber hier steht ja gar keine präpos. *παρά* c. gen., sondern *ἀπ' αὐτῆς*, und die Präpos. *ἀπὸ* bezeichnet bis jetzt nur das Ausgehen, die Herkunft von irgendwoher überhaupt. *Παραγίγνεσθαι* aber bedeutet „zur Seite (*παρά* c. dativo) dabei, daneben werden, dab. oder dan. sein, auftreten, herkommen“.

Presbyterschüler befragte, konnte er sagen: Das sagen (*laut* meines Gedächtnisses)<sup>1)</sup> Aristion und der Presbyter Johannes. Es ist mir so deutlich jedes ihrer Worte, als wenn sie es jetzt sprächen“. Wie rührend und textgetreu zugleich! Das schliessliche Ergebniss L.'s lautet dann: Pap. verdankt seine Presbyterworte einer doppelten Quelle: 1) Entweder hat er unmittelbar aus der Quelle geschöpft „bei zweien“, dem Aristion und dem Presbyter (d.i. nach L. dem Herrnschüler oder Apostel) Johannes selbst<sup>2)</sup> oder 2) aus abgeleiteten Quellen, bei Schülern von Herrnschülern.

Nachdem so die Leser an L.'s Hand auf dem Gipfelpunkt unparteilichster Vorurtheilslosigkeit angelangt und zur Vornahme einer objectiven Untersuchung des Sprachgebrauchs von *οἱ προεβ.* in richtiger Weise präparirt sind, beginnen in § 5 (S. 63 ff.) die Präliminarien zu jener Untersuchung. Diese bestehen darin, dass zunächst über mich Gericht gehalten wird, weil ich die Leser tief hinein in den Wald auf einen „Holzweg“ geführt und weil ich mich, gerade als hätte ich „Schulkinder, Progymnasiasten“ vor mir, erdreistet habe, die Ansicht derjenigen, welche unter den *πρ.* „Apostel, bzw. persönliche Schüler Jesu“ verstehen, als auf den „hinfälligsten“ Argumenten ruhend zu bezeichnen<sup>3)</sup>.

Nachdem sich L. dieser so schrecklich von mir miss-

1) Würde ich so geschrieben haben, so hätte ich längst meinen Tadel wegen graver Texteseintragung am Kopfe.

2) Auch hier wieder (und dann weiterhin auf S. 67, 74 u. ö.) dieselbe Unverfrorenheit L.'s, eine früher aufgestellte blosse Vermuthung bald darauf und unter der Hand in eine fast oder nahezu sichere Thatsache umzuwandeln. Waren es S. 62 „wohl nur zwei“, so sind es S. 63 schon „zwei“ ohne Zusatz, dann S. 74 „wohl sicher“ Ar. und der Pr. Joh., von denen Pap. unmittelbar unterwiesen wurde; und S. 67 heisst es geradezu: „Er hatte ja nur zwei (sc. Herrn jünger) selbst gekannt.“

3) L. kann darin nur wieder „meine schon mehrerwähnte Abschreckungsmethode“ erblicken. „Als schriebe er: Hier sind schwarze Blattern! Cholerakranke! Aussätzige! Nehmt euch in Acht! — so lautet es, wenn W. sofort beginnt: Es ist traurig u. s. w.“ (S. 65).



handelten Ausleger (Zahn, Riggenbach u. a.), so gut es eben gehen will, brüderlich an- und sie gegen meine Argumente in Schutz genommen hat<sup>1)</sup>, ist dann die Bahn frei, um endlich (S. 70 ff.) zur Feststellung des Sprachgebrauchs von *οἱ πρεσβύτεροι* überzugehen. Als gründlicher Philologe beginnt L. ab ovo, d. h. mit der Notiz, dass *πρεσβύτερος* der Comparativ von *πρέσβυς* ist, und beleuchtet dann nacheinander den Sprachgebrauch des Wortes in der Profangrécität, in der Bibel und bei Papias. Aus der Profangrécität und dem A. T. ist für den Sprachgebrauch von „*πρεσβύτεροι*“ wenig zu holen, um so weniger, als es für unsern Zweck nöthig ist, den usus verbi innerhalb der christlichen Kreise festzustellen. Beim N. T. macht dann L. fünf Rubriken, von denen ich mir bei meiner Revision seiner Resultate zunächst drei: [1) (nicht-christliche) politische Volksälteste, 2) Volkslehrer der (jüdischen) Vorzeit, 3) die als Gebilde frommer Phantasie zu wenig greifbaren Aeltesten in der Offen-

1) Wirklich Neues und Werthvolles hat aber L. nicht vorgebracht; und dass dies nicht bloß mein Eindruck ist, beweist ausser Keim's einschlagenden Bemerkungen auch das auf S. 348 skizzirte Urtheil Straatman's über L.'s (S. 65 ff. 75. 116 ff.) Ausflüchte und Velleitäten. Auf dieselben hier näher einzugehen, ist nach den früher und neuerdings wieder (S. 353–354 dies. Abh.) von mir gegen jene Ausleger gerichteten Bemerkungen überflüssig. Zudem wird Einzelnes davon noch später zur Sprache kommen. Nur zwei kleine Rectificationen seien mir gestattet: a) Die die Hilgenfeld'sche (S. 351, A. 1 dies. Abh.) noch überbietende Behauptung L.'s (S. 66), das *διαβεβαιούμενος κτλ.*“ wolle nicht die Quellen legitimiren, sondern nur „Ueberlieferung, Verständniss und Gedächtnisstreue erhärten“ widerspricht, kurz gesagt, direkt dem Texte; b) Meine These, dass bei der Auffassung Zahn's u. Gen. Papias die Apostel in dem „niedrigeren Ausdruck“ Presbyter einbegriffen hätte, schlägt L. mit dem entweder sophistischen oder thörichten Satze: „Aber der Begriff der Gattung ist nicht niedriger, sondern höher als der der Species“ (S. 68); als ob logisch niedrigerer oder engerer Begriff und niedrigerer, d. i. weniger ehrender Ausdruck sich deckten! Der Begriff „Mensch“ ist auch höher als der „Kaiser“, und doch werde ich mir nicht beikommen lassen, den deutschen Kaiser etwa als „Menschen Wilhelm I.“ zu bezeichnen.



barung Joh.] als für unsere Frage indifferent ganz zu streichen erlaube. Es bleiben somit zwei oder genauer drei Rubriken übrig: a) vom gewöhnlichen Lebensalter, „Hochbetagte“. Von den durch L. (S. 71) citirten sieben Stellen gehören Tit. 2, 2 f. u. Phil. 9 gar nicht hierher, weil dort nicht  $\pi\rho \dots \tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ , sondern  $\pi\rho \dots \acute{\upsilon}\tau\eta\varsigma$  (-ῦτις) vorkommt, und in Luc. 15, 25 steht  $\pi\rho \dots \omicron\varsigma$  als reines adjectivum im compar. von einem Jüngling. Es bleiben somit für „Bejahrtere“ oder „Hochbetagte“ nur Joh. 8. 9 und 1 Tim. 5, 1 übrig, wozu wir noch 1 Petr. 5, 5 fügen. b) Die Alten, d. i. die Männer der (grauen) Vorzeit, die Altvordern, in der einen Stelle: Ebr. 11, 2 (wo als solche  $\pi\rho$ . Abel, Noö, Abraham u. a. auftreten). c) Die „Aeltesten“ in den christlichen Gemeinden, mit zahlreichen Stellen, wozu noch  $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\iota\nu$ <sup>2)</sup> (1 Tim. 4, 14) kommt. Diese Stellen über die „Gemeindenvorsteher“ bieten nach L. insofern eine Schwierigkeit dar, als in einigen derselben die „Aeltesten“ von den Aposteln verschieden zu denken sind, „in einer anderen Reihe von Stellen (aber) unter den Aelt. auch die Apostel mitgerechnet zu sein scheinen“ (S. 72). Doch schon in der nächsten Zeile heisst es mit wachsender Zuversicht: „Manchmal sind Herrnjünger offenbar mit eingeschlossen, manchmal scheinen sie ausgeschlossen zu sein“. Wir glauben in der That, dass es bei jenem „videtur“ sein Bewenden haben dürfte, und dass dieses noch dazu ein leerer Schein ist. Sehen wir etwas näher zu! Dass aus Act. 15, 6. 15. 22. 23; 16, 4; 21, 18. 23 ff. Nichts für ihn zu gewinnen ist, weil dort Apostel und Presbyter neben einander gestellt und als verschiedene Gruppen von Männern auseinandergehalten werden, mag L. selbst gefühlt haben. Dagegen sucht er aus Act. 11, 30, wo die (christlichen)  $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\iota \kappa\alpha\tau' \epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\eta\nu$  als eine res nova zum ersten Male auftreten. Kapital zu schlagen. Warum jedoch grade hier, wo ein specifisch neuer termi-

1) Nicht, wie L. wiederholt (S. 72. 77. 80) schreibt,  $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\iota\nu$ .

nus uns zuerst entgegentritt, und ohne dass die geringste desbezügliche Andeutung gegeben wäre, unter diesem die Gemeindeangelegenheiten (der ἀδελφοὶ) lenkenden Gemeindeausschuss christlicher „Senatoren“ oder Presbyter „mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit die Gesamtheit der Herrnschüler gemeint“ sei, und dass unter diesen πρ. „gewiss auch (!) die Apostel miteinbegriffen“ seien (S. 76), ist uns ganz unerfindlich. Jedenfalls aber sind Vermuthungen und Versicherungen kein Beweis.

Auch die Belehrung, dass in den paulinischen Gemeinden (vgl. z. B. Act. 20, 17 ff.) die „Aeltesten“ von dem Apostel unmittelbar Bekehrte gewesen seien, fördert unsere Frage keinen Zoll weiter. Denn jedenfalls waren sie nicht als unmittelbar Bekehrte: „Presbyter“. — Wie daher L. auf Grund einiger dürftigen Vermuthungen es wagen kann, mit den Worten: „Die ganze Gemeinde an jedem Orte zerfiel somit (!) in zwei ziemlich scharf gesonderte Gruppen, die Alten (οἱ πρεσβύτεροι) und die Jungen (οἱ νεώτεροι)“ (S. 77) die erste Hälfte seiner Erörterung abzuschliessen, das bleibt mir angesichts der Thatsache, dass der Begriff „οἱ νεώτεροι“ in sämtlichen in Frage stehenden Stellen der A.-Gesch. nicht vorkommt, und dass nur in einer derselben (Act. 15, 22) neben den beiden anderen Gruppen (a) Apostel, b) Presbyter) als dritte mitbeschliessende die „ὅλη ἡ ἐκκλησία“ auftritt<sup>1)</sup>, gradezu ein Räthsel. Und doch wird unser Staunen noch überboten, wenn wir, nachdem das auf S. 72 statuirte „videtur“ inzwischen nur durch ein „ziemlich wahrscheinlich“ und „gewiss auch“ gestützt, aber Nichts bewiesen worden war, plötzlich auf S. 78 als Resultat das ganz allgemeine und ganz apodiktische Wort lesen: „Die Väter (!) der jerusalemischen Gemeinde, welche in den Akten erwähnt werden, waren zugleich

1) Vielleicht haben wir diese drei nebeneinandergestellten Gruppen auch in V. 23: Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοί. Allein es ist sehr fraglich, ob wir nicht das zweite καὶ nebst nachfolgendem οἱ mit dem Sin. zu streichen haben.

Autopten, die Apostel gehören zu ihnen<sup>1)</sup> und bilden mit ihnen eine Art Gemeindekirchenrath“. — Doch folgen wir L. weiter zu den Pastoralbriefen, so begegnen wir wieder einmal dem bei L. nicht seltenen Phänomen, dass er kaum Gesagtes wieder aufhebt. Nach S. 77 wird dem jugendlichen Timotheus (1 Tim. 5, 1) geboten, er „solle einen Presbyter nicht schelten, sondern wie einen Vater ermahnen, während er die Jungen als Brüder zu regieren<sup>2)</sup> habe“; aber sechs Seiten vorher war die nämliche Stelle von L. selbst mit Recht unter die Rubrik vom gewöhnlichen Lebensalter gebracht, wohin sie auch sowohl der Gegensatz von *πρεσβυτέρῳ* und *νεωτέρους* als der Parallelismus von v. 2 (*πρεσβυτέρας* - *νεωτέρας*) deutlich verweist. Aus 1 Tim. 5, 17. 19 kann auch L. Nichts gewinnen; Tit. 2, 2 ff., wo den Unterschied zweier Traditionsglieder angezeigt zu finden Leimbach vorbehalten blieb, gehört (nach S. 362) gar nicht hierher; und dass in Tit. 1, 5—7 die Ausdrücke *πρεσβύτερος* und *ἐπίσκοπος* sich decken, lehrt schon ein genauer Blick auf die Stelle und besonders auf das die Forderung der „Untadelhaftigkeit“ u. s. w. der einzusetzenden *πρεσβύτεροι* (v. 5 f.) durch den Hinweis auf des Gemeindevorstehers wichtige Stellung als „*οἰκονόμος θεοῦ*“ begründende *δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον κτλ.* (v. 7). Warum

1) Auch diesen Satz kann nur grobe Sophistik oder naive Un-Logik eingegeben haben. Zu beweisen ist, dass auch die Apostel unter den Begriff der „Presbyter“ fallen. Und das beweist L. damit, dass die Apostel *und* die Presbyter zusammen eine Art von Gemeindeausschuss, Gemeindekirchenrath bilden. — Abgeordnete des Adels (Apostel) und Abgeordnete der Städte (Presbyter) bilden zusammen eine parlamentarische Körperschaft; ergo „tauchen“ die Abgeordneten des Adels „in den Begriff“ der Städte-Abgeordneten „unter“. Gewählte (Presbyter) und vom Fürsten ernannte (Apostel) Männer bilden zusammen die Synode. Also sind ernannte Abgeordnete eine Species der gewählten! Ich dachte, zwei coordinirte Begriffe (Ap. und Presb.) könnten nur in einem dritten, allgemeineren (vgl. L. S. 90, A. 1) Begriffe, also hier etwa in dem der Gemeindekirchenräthe, „untertauchen“ oder zusammengefasst werden.

2) Das „regieren“ ist übrigens einfach in den Text eingeschwärzt.

weiter Jac. 5, 14 die „Aeltesten“ auf einmal die erfahrenen (die „gereiften“) Christen in der Gemeinde bedeuten sollen, dafür ist auch kein Schatten eines Beweises beigebracht. Endlich kann nur die reinste Willkür in 1 Petr. 5, 1, 5 die die Gemeinde weidenden Presbyter oder Gemeindeältesten in v. 1 mit den in v. 5 ohne Artikel auftretenden und sichtlich ältere Leute, Alte (im Gegensatz zu den νεώτεροι) überhaupt bedeutenden „πρεσβύτεροι“ identificiren<sup>1)</sup>. — Fassen wir das Resultat unserer Revision der L'schen Erörterungen zusammen, so lautet dasselbe kurz dahin: In Betracht kommen für die Deutung der papianischen πρεσβύτεροι können aus dem N. T. nur die drei auf Christen (vgl. S. 361) überhaupt anwendbaren Fassungen des Wortes: a) Männer der Vorzeit überhaupt, Alvordern, b) Hochbetagte, ältere Leute, c) Gemeindeälteste (im amtlichen Sinne). Dass unter den letzteren an mehreren Stellen auch die Herrnschüler, die Apostel miteinbegriffen seien, dass „die Apostel in dem allgemeineren (?) Begriff πρεσβύτεροι untertauchen“ (S. 90), ist zwar sehr dreist von L. behauptet, aber auch nicht mit einer Spur von Beweis erhärtet worden. Nicht minder unbewiesen ist die andere Behauptung L's (S. 78): Alle πρεσβύτεροι, wo sie nur auftreten, gehören einem höheren Traditionsgliede an als die „Brüder“, die „Menge“, die „Jungen“.

1) Nicht also sind „die Alten“ (v. 1), deren „Mitalter“ demnach der Briefschreiber sein würde, zugleich Vorsteher der Gemeinden (v. 2) und zugleich den Jungen entgegengestellt (v. 5), sondern in v. 1—4 ist nur von amtlichen Presbytern oder Gemeindeältesten die Rede, die in liebevoller und vorbildlicher Weise die Heerde weiden sollen. In ähnlicher Weise (v. 5) — schon dieses Wort lehrt, dass nun ein neues Verhältniss der Gegenseitigkeit eintritt; es handelt sich nämlich von v. 5 an nicht mehr um das Verhältniss der Vorsteher zu der Gemeinde in toto, sondern jetzt um das Verhältniss der einzelnen Gemeindeglieder unter einander — in ähnlicher Weise (ὁμοίως) also, d. i. im nämlichen Geiste williger Liebe u. s. w. und mit der nämlichen Aussicht auf herrliche Belohnung, sollt ihr jüngeren Leute (in der Gemeinde) euch unterordnen „älteren Leuten“ (der Gemeinde), und leget einander die Schürze der Demuth an“!



Die Consequenz dieser total unbewiesenen These wäre, dass wir uns die ganze Gemeinde gegenüber den paar Gemeindevorstehern (Presbytern) als aus jungen Leuten bestehend zu denken hätten! Ihre Quelle aber ist die schlimme Verwechslung der ab und zu erwähnten „Jüngeren“ *νεότεροι* in der Gemeinde mit der Menge der Gemeinde (oder Brüder) selbst. Die wahre Sachlage ist vielmehr die: Die „Ältesten“ gehörten, weil meist nur ältere, gereifere Männer zu diesem Amte genommen wurden, faktisch der Mehrzahl nach zu dem aus älteren Leuten sich zusammensetzenden Theile des Gemeindeverbands, während die andere grössere oder kleinere Hälfte der Gemeinde aus jüngeren Leuten bestand. Von höheren oder niedrigeren „Traditionsgliedern“ aber ist überall in den behandelten Stellen keine Rede. Endlich ist es, wenigstens in Betreff des N. T.'s, nicht „ausgemacht“, wie L. (S. 89) meint, sondern ohne jeden Beweis behauptet, dass wir „in der Presbytertrage“ einen engeren Begriff „in der Einzelgemeinde — — ältere Leute, patres“, entgegengesetzt und „um mindestens eine Traditionsstufe übergeordnet den *νεότεροι* oder *fratres*“ und einen weiteren (= „in der Kirche im Allgemeinen die eine höhere Traditionsstufe repräsentirende Gesamtheit von Lehrern“) zu unterscheiden hätten. Vielmehr sind im N. T. (mit Ausnahme der drei Stellen, wo darunter Hochbetagte gemeint sind, und der einen, wo das Wort die Ältyordern bedeutet) an sämtlichen Stellen unter „den christlichen Presbytern“ die Gemeindevorsteher in den einzelnen Gemeinden verstanden.

Leimb. hat seine Untersuchung über das Wort *πρεσβύτεροι* aber nicht auf das N. T. beschränkt, sondern auch noch auf „die apostolischen Väter“ (S. 75—81) und sogar auf Irenäus (S. 82—90) ausgedehnt. Obgleich ich nun den Beweis für L.'s Behauptung, Irenäus lasse ganz ebenso wie Pap.<sup>1</sup> und wohl in „völliger Aneignung“ des

1) Nur dass vermöge der Verschiedenheit des zeitlichen Standpunktes Pap. die ganze erste, Irenäus die zweite Traditionsstufe nach Christo als seine „*ἀρχαῖοι πατέρες*“ bezeichne (S. 90).



papianischen Sprachgebrauchs „*οἱ προεβύτατοι*“ als „das höhere Traditionsglied“, in keiner Weise und schon deshalb nicht, weil diese Bedeutung dem Papias nur untergeschoben wird, für erbracht ansehen kann: so habe ich doch hier<sup>1</sup> weder den erforderlichen Raum noch eine Veranlassung, um auf eine Revision der L'schen Aufstellungen über die „Presbyter des Irenäus“ und eine Rectification der zahlreich mituntergelaufenen Irrungen einzugehen. Wie Irenäus seinen Ausdruck *οἱ πρ.* versteht, kann mir bei Untersuchung des viel früheren papianischen Sprachgebrauchs im Grunde gleichgültig sein. Aber selbst wenn er jenen terminus wirklich so versteht, wie L. angibt, so wäre damit noch Nichts für die Deutung des Wortes bei Papias entschieden, da weder (wie wir gleich sehen werden) die papianischen „Presbyter“ = „das höhere Traditionsglied“ sind, noch die Möglichkeit einer falschen Auffassung dieses papian. terminus durch Irenäus ausgeschlossen ist. Der Exeget unseres Fragments hat, unbekümmert um den Sprachgebrauch der Späteren, nur die Pflicht, die in christlichen Kreisen, also im N. T. beginnende Linie der Fassungen des Ausdrucks *οἱ προεβύτατοι* bis zu Papias zu verfolgen und zu untersuchen, ob auch die papianischen „Presbyter“ in diese Linie hineinfallen, oder ob hier eine Neu- bzw. Umprägung des Presbyter-Begriffs vorliege. In diese Linie der Untersuchung fallen aber höchstens noch „die apostolischen Väter“, von denen L. übrigens bei dem jetzigen Stande der Frage den Verfasser der sog. „Ignatianischen Briefe“ rüchlich hätte ausnehmen können. Dass jene aber „*προεβύτατοι* und *προεβύτατοι* —

1 Ich habe aber demnachst an einer anderen Stelle Gelegenheit zu einer näheren Betrachtung der Aufstellung L's über „die Pr. des Iren.“ zu nehmen. Ob sich hierbei „*γενεαὶ*“ als der im 2. und 3. Jahrh. übliche Name der „Generationen“ eingegeben worden, wie für die je betreffende Generation sich als solch der Gründungsglieder des Christenthums näher stehend darstellten, dass sie als besondere Autoritäten für Glaubenssätze — — angesehen werden mussten“ (Kantab. S. 342), ist mir mehr als zweifelhaft.

— in dem auf die Einzelgemeinde beschränkten Sinne fassen“, muss L. (S. 90) selbst zugeben. Dies war aber eben nicht der des „höheren Lebensalters“, sondern der amtliche Sinn (des Gemeindevorstehers), der denn auch aus sämtlichen von L. angeführten Stellen unzweideutig hervorblickt.<sup>1)</sup>

Wir kommen mit den im Bisherigen gewonnenen Resultaten nunmehr zur Papiasstelle zurück und sehen nach, ob sich die dort auftretenden *πρεσβύτεροι* aus dem bisherigen, bis zur Zeit des Papias nachweisbaren Sprachgebrauch des Wortes erklären lassen, oder ob hier ein neuer „Sprachgebrauch des Papias“ vorliege? Die erstere Annahme ist offenbar die nächstliegende, während die letztere erst eventuell und in zweiter Linie in Erwägung kommen kann. Dass nun unter den papianischen Presbytern weder „politische Volksälteste“ noch „Volkslehrer der jüdischen Vorzeit“ gemeint sein können, ist selbstverständlich; es können somit nur die Bedeutungen: a) Hochbetagte, b) Männer der (fernen) Vorzeit, c) Gemeindeälteste, in Betracht kommen.

Wenn nun ein bald nach dem Abschluss der N. T. lichen Literatur schreibender, in einer kirchlich organi-

1) Leimb. (S. 78—81) vermag auch Nichts gegen diese Thatsache vorzubringen, muss vielmehr (S. 80) anerkennen, dass das Aufrücken in das Aeltestencollegium von einem Beschlusse abhängig ist (Clem. rom. ep. I, ep. 54), und dass die aufrührerischen Gemeindeglieder an ihre Pflicht, jenem Collegium sich zu unterwerfen (ep. 57), gemahnt werden, was beides nur zur amtlichen Bedeutung passt. Nur bei Clem. rom. ep. I: *υποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ τιμὴν τὴν καθήκονσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῶν πρεσβυτέροις* wandelt L. wieder die Lust zu Absonderlichkeiten an. Grade hier, wo doch der Parallelismus zu den *ἡγουμένοις ὑμῶν* (den Gemeindevorstehern oder Bischöfen) im ersten Gliede die amtliche Bedeutung von *πρ.* gradezu erzwingt, soll den Pr. „nicht eine amtliche Würde, sondern eine besondere Ehre“ [Welch' ein Gegensatz, den der blosser Hinweis auf 1 Tim. 5, 17 tödtet!] zugesprochen werden, und zwar als Ausfluss ihres höheren „nicht nur natürlichen, sondern geistlichen Alters“. Unter diesem neuen Fündlein des „geistlichen Alters“ stelle sich nun der Leser einmal etwas vor!

sirten Gemeinde lebender und wohl selber schon in hohem kirchlichen Amte stehender Mann uns Verschiedenes von den (ohne jeden näheren Zusatz auftretenden) Presbytern als von ganz bestimmten Persönlichkeiten redet<sup>1)</sup>: so scheint es doch sicher das Nächstliegende zu sein, das gebrauchte Wort zunächst in seinem überwiegend bezeugten, ganz solennen und jedem christlich-kirchlichen Leser ohne weiteren Commentar sofort verständlichen<sup>2)</sup> und geläufigen Sinne von „Gemeindeältesten, -vorsteher“ zu nehmen. Und ein Abgehen von dieser Bedeutung dürfte sich erst dann empfehlen, wenn gradezu unüberwindliche Instanzen diese Auslegung unmöglich machen sollten. Dass es an solchen Instanzen durchaus fehlt, habe ich in meiner Schrift und neueren Einwendungen gegenüber in dies. Abh. S. 349—352 nachgewiesen. Ja, umgekehrt wurde gezeigt, dass grade die entgegenstehende Deutung<sup>3)</sup>: Männer des christlichen Alterthums, Altvordern der Kirche, erste christliche Generation o. ä. den stärksten, bis zur Stunde nicht aus dem Wege geräumten Bedenken unterliegt (Schr. S. 31—37. 40. 109 ff.; Abh. S. 353—354); und ich kann hier noch zufügen, dass ich auch darin meinen Gegnern gegenüber im Vortheil bin, dass ich einen historisch gewonnenen festen Begriff unmittelbar in's Fragment einsetzen kann, während jene alle ein wesentliches Moment erst in das Wort eintragen müssen. Belegt ist im N. T. nur die

1) Auch nach L. S. 73 „weist der Artikel auf eine allbekannte Kategorie, auf einen feststehenden Sprachgebrauch nicht nur des Pap., sondern vielleicht auch der Zeitgenossen hin.“

2) Während ohne Zufügung näherer Bestimmungen kein Leser bei den Pr. *καὶ ἐξοχῶν* ohne Weiteres an „die“ Hochbetagten oder die „Männer der Vorzeit“ oder gar an die „altewürdigeren Lehrer“ gedacht haben dürfte.

3) Denn dass die (dritte) Bedeutung: „Hochbetagte“ bei Pap. nicht in Betracht kommen kann, zumal dies (wie in sämtlichen einschlagenden N. T.lichen Stellen) doch irgendwie (opp. *νεώτεροι* o. ä.) angedeutet sein würde: darüber scheint unter den Auslegern Uebereinstimmung zu herrschen.

Bedeutung: „Altvordern, Männer der (fernen) Vergangenheit“ (z. B. Noë, Abraham) überhaupt, während meine Gegner ohne Weiteres und ohne Belege<sup>1)</sup> von den Männern der früheren (ersten) christlichen Generation, den Altvordern der Kirche u. s. w. reden. — Alles dies zusammengenommen scheint das Recht und die Richtigkeit meiner Deutung der papianischen *πρεσβύτεροι* unzweifelhaft zu machen. Allein ich habe meine Rechnung zu frühe abgeschlossen. Denn Leimbach steht noch mit sonstigem schweren Geschütze gegen meine „Gemeindeältesten“ und mit allerlei Empfehlungen für seine „altehrwürdigeren Lehrer“ im Felde und verlangt hierfür Gehör. „Wen meint Papias mit seinen Presbytern?“ lässt er sich auf S. 72 vernehmen. „Etwa Gemeindeälteste? Es scheint nicht so.“ Warum denn nicht? fragen wir. „Aus zwei Gründen“, lautet die Antwort, 1) „wegen des grammatisch möglichen, ja nächstliegenden Verständnisses der Stelle, welches an Herrnschüler denken heisst“ (S. 73). Wirklich ein herrliches exegetisches Verfahren! Also weil, abstrakt genommen, auch ein anderes Verständniss des Ausdrucks (*πρεσβύτεροι*) grammatisch möglich ist, — denn das „nächstliegend“ haben wir auf S. 357—360 als Irrwahn und blosser Behauptung erwiesen — wird mit dem aalglatten „es scheint nicht so“ von der ganz solennen und durchgehends bezeugten Bedeutung des „*οἱ πρεσβύτεροι*“ abgegangen und demselben ein im Bisherigen nicht nachgewiesener, ja bis zur Zeit des Papias überhaupt nicht nachweisbarer Sinn (= „Herrnschüler“) beigelegt. Eine blosser Möglichkeit wird zur Richterin über die Wirklichkeit erhoben. Wie vorurtheilslos! 2) Ein zweiter Grund für L.'s: „Es scheint nicht so“ ist der Artikel *οἱ* vor *πρεσβύτεροι* (worüber L. S. 69 f.). Die Zahl der Gemeindeältesten, versichert er uns, war damals schon erstaunlich gross, ja unübersehbar; eine derartige durchgängige Zusammenfassung dieser ganzen Kategorie an drei

1) Daher wohl das bescheidene „vielleicht auch der Zeitgenossen“ bei Leimbach (vgl. S. 369, A. 1 dies. Abh.).



Stellen durch *οἱ* wäre daher wirklich etwas ganz Ungeschicktes. — Streng genommen dürfte sich aber L. gar nicht auf diesen Umstand berufen. Denn er muss ja selber zugeben, dass, da wir den Zusammenhang des Fragments mit dem Vorhergehenden nicht mehr kennen, wir auch nicht beurtheilen können, ob nicht vorher schon von den Presbytern die Rede, also dort näher angegeben war, und somit kein Leser im Ungewissen darüber sein konnte, welcher Kreis von Aeltesten gemeint sei, und wo dieselben näher zu suchen seien<sup>1)</sup>. Zudem genügte es (wie wir schon H. Ldnn u. Gen. gegenüber gezeigt haben. Abh. S. 349 ff.), da der ganze Zusammenhang des Fragments die Näherbestimmung eines noch Verkehrthabens der Presb. mit den Aposteln klar an die Hand gibt, vollständig, wenn Pap. überhaupt nur die Klasse oder Kategorie<sup>2)</sup> oder die Lebensstellung bezeichnete, welcher seine (Apostelworte überliefernden) Gewährsmänner angehörten. Also auch L.'s „zwei Gründe“ sind keine Instanzen, die uns irgend verböten, die solenne und geläufige Bedeutung von „*οἱ πρ.*“ (= Gemeindeälteste) auch in unserem Fragmente in Anwendung zu bringen. — Ich könnte mich mit dieser rein defensiven Stellung begnügen und in aller Seelenruhe abwarten, bis die Gegner ihre (theilweise gar nicht nachweisbaren) Fassungen von den sie bedrückenden schweren Bedenken erlöst haben. Gleichwohl kann ich es mir und dem theologischen Publikum nicht versagen, doch auch noch das Kunstprodukt L.'scher Exegese des „*οἱ πρεσβ.*“ etwas näher zu beleuchten, um so weniger als durch das Missglücken jedes neu auftauchenden gegnerischen Deutungsversuches indirekt das Recht meiner eignen Auslegung mit bewiesen wird. L. findet (S. 73) bei Pap. bezüglich der *πρεσβύτεροι* Dreierlei „angedeutet“: 1) dass es ihrer nicht besonders viele (wie wir von S. 359 f. dies. Abh. her schon wissen: „wohl nur zwei“) sein können.

1) Vgl. auch unsere Ausführung über diesen Punkt auf S. 351 — 352 dies. Abh.

2) Falsch L. S. 70: der Artikel würde „den gesammten Stand der Gemeindeältesten“ als gemeint hinstellen.



Denn — und das nennt L. einen Grund — Pap. theilt nie das *οἱ πρεσβύτεροι*! „Oder wenigstens“, wird dann doch limitirt, „weist der Artikel auf eine allbekannte Kategorie, auf einen feststehenden Sprachgebrauch — — hin“. Eine solche „allbekannte Kategorie“ in „feststehendem Sprachgebrauche“ waren aber zur Zeit des Pap. eben und nur „die Presbyter“ im Sinn von Gemeindeältesten. 2) Ist „angedeutet“, dass die Namen der Presbyter: Apostel-, event. Herrnjugernamen *sind*. Muss heissen (vgl. Abh. S. 357 ff.): dass die im zweitletzten Satze aufgeführten Namen *möglicherweise* Apostelnamen sein mögen. Eine blosse abstrakte Möglichkeit aber kann schwerlich zum verwerthbaren Anhaltspunkte für die Deutung eines Wortes dienen. 3) Die dritte „Andeutung“ liegt nach L. in den im zweiten Satze den Presbytern beigelegten Attributen. — Dass indessen zunächst das „*οἱ τῶν ἀληθῶς διδάσκοντες*“ Nichts entscheidet, dürfte L. zugeben. Dass auch das Attribut „sie bringen in Erinnerung die von dem Herrn selbst *dem* Glauben (sc. der Seinen) überantworteten Gebote“, was L. (S. 73 u. S. 60) flugs mit: „*ihrem* Glauben, ihnen persönlich“<sup>1)</sup> übersetzt, jedenfalls ambiguum ist, sollte er wenigstens nicht leugnen. Denn ist etwa die andere Deutung „die dem Glauben (sc. der Seinigen, seiner Jünger) ü. d.“, wonach das Subject der *μνημονεύοντες* und das in *τῇ πίστει* liegende subj. der Empfangenden von einander verschiedene Personen sind, nicht mindestens ebenso berechtigt?<sup>2)</sup> Sicher ist dann aber doch jedenfalls, „dass die Pr. (nach der besten Lesart) von

1) „Die *μνημονεύοντες* haben das „„Gegebene““ empfangen“ (S. 60, A. 2) oder: „Ihr Lehrer war der Herr“ (S. 73).

2) Ja mehr als dies. Wir sollten denken, die ganze Schilderung seines angstlich sichtenden Verfahrens und die breiten Versicherungen des Papias, er habe sich bei seinem „*μαρτυρεῖν*“ nicht an „Vielsager“ und „Fremdes Gebende“, sondern nur an „Wahrheitslehrer“ u. s. w. gehalten, seien, wenn Apostel oder doch unmittelbare Herrnschüler seine Gewährsmänner waren, theils überflüssig theils ungereimt und höchst unpassend.

der Wahrheit selbst unmittelbar herkommen“<sup>1)</sup>. Wie nun? Wir bemerken dagegen, dass (wie auch gelesen werde) zunächst die Behauptung der „unmittelbaren“ Herkunft auf einem (S. 359, A. 1 dies. Abh.) nachgewiesenen grammatischen Schnitzer hinsichtlich des „*παράγινεσθαι ἀπὸ*“ beruht; und insofern ist allerdings, wie L. (S. 58) sagt, „für unsere Frage die Variante fast gleichgiltig“. Mit welchem Rechte ferner erblickt L. (S. 57 f.) in der obigen Phrase „sicher eine Hinweisung auf die Ausdrucksweise Jesu: Ich bin die Wahrheit, welche sich nur im Johannes-Evangelium findet“? Und was dann endlich die Lesart: *παράγινόμενοις* (— *ας*) betrifft, so kann die hier auf beiden Seiten ziemlich gleich starke (vgl. S. 8 m. Schr.) äussere Bezeugung, selbst wenn der codex O (vgl. Leimb. S. 56 u. 91) „die älteste und vorzüglichste Handschrift“ sein sollte<sup>2)</sup>, nicht entscheiden. Dagegen ist jener Lesart Folgendes ungünstig: a) der ganze Satzbau und Parallelismus unserer Participialsätze, vermöge dessen vor jedem ein neues (positives oder negatives) Moment des „Mittheilens“ einführenden Partic. immer ein *τοῖς* steht. Bei L.'s Lesart sollte man hiernach, während das *τοῖς* vor „*παρα- -δεδομένας*“ als vor einem (nach L.) blossen Untertheile durchaus entbehrlich, ja fast störend ist, vor dem ein neues und sehr wichtiges Moment einführenden „*ἀπ' αὐτῆς παράγινόμενοις τ. ἀλ.*“ ein *τοῖς* erwarten, dessen Fehlen man schmerzlich vermisst<sup>3)</sup>. Sodann b) muss L. selbst zugeben, dass es sich bei der Charakteristik der

1) Nach S. 58 sind sie sogar: „die von der schlechthinigen (unmittelbaren) Wahrheit — — zum Behuf der Ausbreitung der Wahrheit *abgesandten*“. Wie textgetreu!

2) Welche Behauptung Heinichen's von Schwegler (Praef. S. IV) entschieden bestritten wird. Uebrigens wird es Leimb. nicht unbekannt sein, dass z. B. auch in der N. T.lichen Kritik manchmal eine Lesart als die ursprüngliche festgehalten wird und werden muss, selbst wenn von den beiden besten codd. *α* und B keiner dafür oder einer dagegen stimmt.

3) Näheres über diesen von L. nicht einmal erwähnten, geschweige widerlegten Punkt vgl. in m. Schr. S. 8.

*πρεσβύτεροι* als „Wahrheitslehrer“ u. s. w. um diese Männer nur insofern handelt, „als sie mittheilende sind“ (S. 56, A. 1). M. a. W. die Synonyma *λέγειν*, *διδάσκειν* u. s. w. variiren nur die nämliche Thätigkeit, den einen Begriff des „Mittheilens“. Mit „*ἀπ' αὐτ. παραγινόμενοις τ. ἀλ.*“ aber würden die Presbyter doch wahrlich nicht mehr in ihrer Eigenschaft „als mittheilende“, sondern nach ihrer (hier doch sicher nicht in Frage kommenden) religös-sittlichen Wesensbeschaffenheit überhaupt bezeichnet sein, also eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* stattfinden. Einen „Unterschied, wo keiner vorhanden ist“ glaube ich demnach nicht gemacht zu haben. c) Endlich muss ich, trotz L's Widerspruch (S. 56—58) dagegen, bei meinem Urtheil, dass die von L. statuirte Ausdrucksweise hart und unnatürlich sein würde, stehen bleiben und bemerke zu seiner Erhärtung Nachstehendes. „Von der Wahrheit her auftretende, von der W. herkommende Menschen“ — denn nur dies besagt der Ausdruck — sind mir und wohl auch L. noch nicht begegnet. Und es ist eine gradezu lächerliche Consequenzmacherei, wenn L. mich mit Stellen wie: *ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας* (Joh. 18, 37) und: *ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμὲν* (1 Joh. 3, 19) u. a., die ich dann „jedenfalls ebenso unnatürlich hart werde finden müssen“ (S. 57), schlagen zu können glaubt. Denn wer sieht nicht sofort, dass hier Bild und Anschauung *toto genere* verschieden sind von dem vermeintlich papianischen, indem bei Johannes (aber nicht bei Papias) in ebenso zartem als tiefsinnigem Bilde vom Menschen gesagt ist, dass er aus der Wahrheit (selbst) ist<sup>1</sup>), dass diese der Quellpunkt oder die Wurzel seines Lebens ist? Das papianische „*παράγινεσθαι* (des Menschen) *ἀπὸ τ. ἀληθ.*“ hingegen bleibt, wenigstens für mein ästhetisches Gefühl, eine Härte und, wenn gar „die Wahrheit“ hier = „Christus“ sein soll, ein unnatürlicher Doppeltropus<sup>2</sup>). — Von den drei s. g. „Andeu-

1) Bei Papias: von der Wahrheit her auftritt!

2) Aus den im Text entwickelten Gründen kann ich in der Aufnahme der Lesart *παραγινόμενοις* durch von Gebhardt und Har-

tungen“ des Pap. bezüglich der Fassung des Ausdrucks „οἱ πρεσβύτεροι“ bleibt somit als wirklich unzweideutig klar nur das bestehen, dass die Presbyter „Wahrheitslehrer“ sind, und dass sie „die vom Herrn dem Glauben anvertrauten Gebote — — in Erinnerung bringen“. Dass aber damit L. wenig gedient ist, und dass dies keinen Grund abgeben kann, um bei der Erklärung der papianischen „Presbyter“ von der bis zur Zeit des Papias solennen und ganz geläufigen Bedeutung des Wortes abzugehen, leuchtet Jedermann sofort ein.

Wenn sich somit nicht nur der früher (S. 361—366 dies. Abh.) besprochene Versuch L.'s, den einschlägigen Stellen des N. T.<sup>s 1)</sup> und den „apostolischen Vätern“ einen andern Sinn der „πρεσβύτεροι“ als den amtlichen („Gemeindeälteste“) unterzuschieben, als nichtig herausgestellt hat, sondern auch die eben besprochenen papianischen „Andeutungen“ reine Schemen sind: so werden wir dem aus solchen Ingredienzien und aus angeblichen Contextaussagen fast apothekerartig zusammengebrauten Mixtum-Compositum einer Definition der „πρεσβύτεροι“ von vornherein wenig Vertrauen schenken. L. (S. 73 f.) schreibt nämlich: „Nehmen wir (sc. zu jenen „Andeutungen“) die beiden in dem Worte selbst liegenden Bedeutungen hinzu, sc. alt und geehrt, und vereinen wir hiermit den im Zusammenhang gefundenen Begriff διδάσκοντες, so haben wir: altehrwürdigere (sic!) Lehrer. Diesen Begriff verstärkt der Artikel zu einem Collectivsubstantiv: die Gesamtheit unserer altehrwürdigeren Lehrer“. Wir werden dieses auf falschen Prämissen beruhende Begriffsmonstrum um so mehr für ein Phantom halten, als es nicht auf analytischem Wege, nicht aus dem wirklichen Sprachge-

nack (Patrum apostolicorum opera, fasciculus I, 1875, appendix: Papias fragmenta, S. 184) keinen glücklichen Griff erblicken.

1) Ich meine, mit Ausschluss der Stellen, in welchen von „älteren Leuten“ überhaupt, und der einen, wo von „Männern der (vorchristlichen) Urzeit“ die Rede ist, diejenigen, wo von „den (christlichen) πρεσβύτεροι“ gesprochen wird.

brauche des Wortes, sondern durch reine Synthese von allerlei mehr oder weniger accidentiellen und theilweise sogar ganz falsch beobachteten Context-Näherbestimmungen<sup>1)</sup> und durch Zufügung der aus „οἱ πρεσβύτεροι“ willkürlich herausgegriffenen Theilbegriffe, resp. Nebenmomente „alt“ und „geehrt“ gewonnen wurde. Fast noch interessanter aber als diese Gewinnung eines Begriffes durch Mischung der heterogensten Elemente sind der Gleichmuth, mit welchem „die Gesamtheit der altehrwürdigeren Lehrer“ ohne jeden begründenden Uebergang sofort nicht bloß (was allenfalls noch ginge) dem „gesammten früheren oder vorigen oder zunächst höheren“, sondern sogar dem „ersten Traditionsglied christlicher Lehrer“ begrifflich gleichgesetzt wird, sowie die Freigebigkeit, mit welcher L. noch eine Reihe anderer Definitionen zum beliebigen Gebrauche aus seinem Füllhorn ausschüttet<sup>2)</sup>. Dass „unter diesen Titel alle Herrnschüler mit Einschluss der Apostel zu subsumiren“ sind (S. 76), es aber gleichwohl für Pap. nur noch „zwei lebende und erreichbare“ Presbyter (Arist. und Joh.) gab<sup>3)</sup>.

1) Nach unserer Ansicht können die dem Zusammenhang entnommenen Momente wohl dazu dienen, den Begriff eines Wortes zu beleuchten und zu klären und nähere Bestimmungen zu demselben hinzuzubringen, nicht aber diesen Begriff selbst erst schatten oder schaffen helfen.

2) Als da sind: „Geistliche Altväter“ (!) oder „ältere, geehrtere Lehrer“ oder „unsere ehrwürdigen Lehrer“ oder, mit fast unmerklicher Umbiegung des Begriffs der früheren Lehrergeneration, des älteren Traditionsgliedes zu dem des hohen Lebensalters, „altehrwürdige Väter“. Zur Krönung des ornamentalen Gebäudes ist schliesslich der Herr Christus selbst „gewissermassen: ὁ πρεσβύτατος, der höchste Lehrer“! (S. 74).

3) Dagegen gab es (nach S. 75) „noch viele erreichbare des zweiten Traditionsgliedes“, welche ihre Verbindung mit Christo durch andere oder als ἀρχιζωόντες anderer Presbyter (sc. des Andreas, Petrus u. s. w.) nachweisen konnten. „Daneben bestand freilich auch schon ein drittes, vielleicht viertes und fünftes (Halt' ein mit deinem Segen!) Traditionsglied“. Und diese hat „möglicherweise“, wie sich „wenigstens auch aus dem ἔχαιρον herauslesen lässt“, (Warum auch nicht?) Pap. „theilweise auch als



wissen wir bereits, zwar nicht aus dem keine Silbe davon redenden Fragmente, wohl aber aus L.'s glaubhaftem Munde (vgl. S. 358. 359 f. 363 f. dies. Abh.).

Allein da wir immer noch etwas skeptisch sind, so dürfen wir uns vielleicht die Frage an L. erlauben: Warum nennt denn aber Pap. diese „Presbyter“, dieses gesammte erste Traditionsglied, nicht einfach durchweg *μαθηταὶ τοῦ κυρίου*<sup>1)</sup>, was sie ja nach L. alle waren? Auch gegenüber dieser etwas anzüglichen Frage ist L. (S. 75 f.) um keine Antwort verlegen. Man höre! „Papias nennt sie (die Pr.) zweimal so (sc. *μαθηταὶ τ. κυρ.*), wo es gilt, das Jüngerverhältniss dieser zum Herrn Christo nachdrücklich hervorzuheben. — — Aber sonst nennt er sie *οἱ πρεσβύτεροι*, um sie nicht nur als unmittelbare Schüler des Herrn (das war Gnade, kein Verdienst; und wie viele Jünger sind zurückgegangen<sup>1</sup>, abgefallen — —), sondern als das, was aus den Jüngeren<sup>2)</sup> (Jüngern) inzwischens geworden ist, nämlich Aeltere<sup>3)</sup> (*πρεσβύτεροι*), in grossem Segen die Kirche weiter bauende Lehrer<sup>4)</sup>, als das, was sie ihm geworden sind, Quellen ungetrübter Wahrheit (*τάληθῃ*). So ist *οἱ πρεσβύτεροι* ein Ehrenname<sup>5)</sup>. — — der — um des eben angeführten Grundes willen, und auch weil *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* länger (!!)

seine Lehrer (*οἱ τὰ πολλὰ διδάσκοντες*) sonst benutzt“. Dagegen heisst es auf S. 111: „Nicht aber hat Pap. bei dem dritten Traditionsgliede, bei den Schülern der Apostelschüler, sich über Apostelworte erkundigt“!

1) Wenn er nämlich, „da er die Gesamtheit des ersten Traditionsgliedes bezeichnen will“, um des Nicht-Apostels Aristion willen (dem auch Leimbach das Presbyter-Patent aus seinen Mitteln zu ertheilen die Güte hat) den Ausdruck „ἀπόστολοι“ vermieden haben soll (Leimb. S. 75). Doch vgl. Mangold S. 114, A.

2) Also „*μαθηταὶ*“ heisst: die Jüngerer?

3) Also hier muss nach dem von uns (S. 376, A. 2) constatirten L.'schen Doppelspiel wieder einmal, weil es grade passt, das gewöhnliche Lebensalter aushelfen. . . .

4) Ist das identisch mit „Aeltere“, und war das Gewordensein zu solchen „Lehrern“ etwa nur „Verdienst und keine Gnade“?

5) „*Μαθηταὶ τοῦ κυρίου*“ ist wohl keiner oder doch niedriger als die Bezeichnung: „Aeltere“ oder: „die Kirche bauende Lehrer“?

war, dem Ausdrucke „Jünger des Herrn“ vorgezogen werden konnte“. *Risum teneatis amici!* Dass also die Herrnjünger inzwischen „ältere Leute“ geworden, darin liegt das wichtige Motiv ihrer auffallenden Benennung als „οἱ πρεσβ.“, und das sollen die Leser ohne L.'s Hülfe aus unserem Ausdruck herauslesen! Sind denn die μαθ. τ. ζυγ. etwa erst durch ihr Altwerden für Papias zu Dem geworden, was sie ihm waren, Quellen ungetrübter Wahrheit, Lehrer der Kirche u. s. w.? Sind sie das als μαθηταὶ τ. ζ. für ihn nicht oder noch nicht gewesen? Wir dächten, für den nach „Herrnworten“ ausschauenden Pap. hätte es keinen höheren, ehrenrenderen, legitimirenderen Titel seiner „Gewährsmänner“ geben können als den unmittelbarer Jüngerschaft beim Herrn, und ebenso, Gewährsmänner pflegten um so werthvoller zu sein, je näher sie noch den von ihnen miterlebten Ereignissen stehen, m. a. W. je jünger an Lebensjahren des Mannesalters und je frischer von Gedächtniss sie sind. Wahrlich, so schlechte Complimente sind den Aposteln und anderen Herrnschülern von einem kirchlichen Manne wohl schwerlich schon gemacht worden wie von Leimbach. Ist es aber, muss ich die Leser zum Schlusse fragen, angesichts und gegenüber von solchen Proben von „Wissenschaft“ unberechtigt (vgl. Leimb. S. 34, A. 1), wenn ich in meiner Schrift von solchen „Apologeten“ gesprochen habe, die auf keine Frage eine Antwort schuldig bleiben?

Als Resultat meiner Auseinandersetzung mit L. ergibt sich, dass a) seine Einwendungen gegen die Deutung „Gemeindeälteste“ schwach und unstichhaltig sind (vgl. S. 370—371 dies. Abh.), b) seine positive Leistung oder seine eigene Deutung der „πρεσβύτεροι“ des Pap. auf ganz unerwiesenen Voraussetzungen beruht und ein unschönes Conglomerat vermeintlicher Textesandeutungen, acciden tieller Context-Näherbestimmungen und einseitig-willkürlichen Herausgreifens von blossen Theilbegriffen oder Nebenmomenten aus dem Worte „οἱ πρεσβύτεροι“ darstellt (S. 371—378 dies. Abh.) und darum keine Lebensfähigkeit besitzt.

Ich habe in meiner Schrift (S. 35) an den mancherlei Variationen derjenigen Auffassung, nach welcher in den „*πρεσβύτεροι*“ die Apostel wenigstens miteingeschlossen gedacht werden, den „Mangel scharfer und präziser Formulirung“ gerügt. L. (S. 67 f.) beantwortet diesen ganz berechtigten Tadel mit dem geistreichen Witze, „diesem Mangel sei leicht abzuhelfen, wenn die Vertreter jener Auffassung einen Mann oder eine Commission aus sich erwählen, welche eine scharf und präcis formulirte Definition redigirt. Dann sei ich in der Hauptsache zufriedengestellt“. Nun, eine solche Commission hätte wahrlich Arbeit genug, wenn sie auch nur die Abundanz von Deutungsformeln des Einen Leimbach auf einen runden, nicht auf jeder Seite wechselnden Ausdruck bringen wollte.

Auf Grund meiner in dem vorliegenden (2ten) Abschnitt über die papianischen „*πρεσβύτεροι*“ gegebenen Ausführungen halte ich mich vollauf zu der Erklärung berechtigt: Ich sehe nicht die geringste Veranlassung oder Nöthigung, um meine klare, präzise und durch den Sprachgebrauch am weitaus reichlichsten gestützte Fassung unseres Wortes (*οἱ πρεσβύτεροι*) gegen eine jener „schwankenden Gestalten“ einzutauschen, die, unerschöpflich wie das Meer und gestaltenreicher als Proteus, sich immer und immer wieder dem vielgeplagten Wörtlein des apostolischen Vaters aufdrängen möchten.

Wenn meine Deutung der papianischen „*πρεσβύτεροι*“ durch „Gemeindeälteste“, wie ich glaube, die richtige ist, so ergibt sich als die einfache Consequenz daraus, dass Papias mit keinem der Apostel mehr verkehrt haben kann<sup>1)</sup>. Da diese Frage aber später noch besonders behandelt werden soll, so wird hier nicht näher auf dieselbe eingegangen.

1) So auch Mangold a. a. O. S. 113, A.

(Schluss folgt)

## Das Gleichniss vom ungerechten Haushalter.

Von

**R. A. Lipsius.**

Es darf dermalen wohl als ein anerkanntes Resultat der Evangelienkritik betrachtet werden, dass von den Gleichnissreden Jesu manche nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern in einer jüngeren Uebearbeitung auf uns gekommen sind, welche auch den ursprünglichen Sinn mehr oder minder verändert hat. So hat beispielsweise das Gleichniss von der königlichen Hochzeit ursprünglich lediglich auf innerjüdische Verhältnisse Bezug: die Erstgeladenen sind die religiösen Führer des Volkes, die Pharisäer und Schriftgelehrten, die nachträglich Berufenen dagegen die Armen und Geringgeachteten in Israel, die Zöllner und Sünder. Aber Matthäus und Lukas haben beide dem Gleichnisse die Beziehung auf die Verwerfung Israels und die Berufung der Heiden gegeben, obwohl beide ihren Zweck mit durchaus verschiedenen Mitteln erreichen. Bei Matthäus (22. 1—14) sind zunächst ein paar Verse eingeschoben, welche den Erstgeladenen vielmehr die Deutung auf das jüdische Volk geben: Die Geladenen ergreifen die Knechte, welche die Botschaft des Herrn überbringen, misshandeln und tödten sie, der König aber sendet zornentbrannt seine Heere aus, lässt die Mörder tödten und ihre Stadt verbrennen (v. 6. 7). Diese Verse machen schon durch die Durchbrechung des Zusammenhangs als Einschübsel sich kenntlich.<sup>1)</sup> Aber auch der Schluss des Gleichnisses (v. 11—14) von dem Gaste ohne hochzeitliches Kleid bringt einen an dieser Stelle ganz fremdartigen Gedanken herein. Wahrscheinlich liegen hier die Trümmer

1) Strauss *Leben Jesu* 4. Aufl. I, 638 f. Volksausg. 256. Köstlin, *Urspr. u. Compos. d. synopt. Evangelien* S. 117. Weizsäcker, *Ev. Geschichte* S. 178. Volkmar, *Evangelien* 170. Keim, *Jesus von Nazara* II, 430. III, 129. Weiss, *Matthäusevangelium* 469 f.

eines andern Gleichnisses vor, welches ursprünglich ebenfalls auf rein ethische Verhältnisse Bezug nahm, in der vorliegenden Form aber verwerthet ist, um den Gedanken auszuführen, dass zum Eintritt ins Gottesreich neben dem Glauben auch die Werke erforderlich sind<sup>1)</sup>. Lukas (14, 16—24) kennt keinen der Zusätze, durch welche Matthäus die Parabel umgebildet hat. Dafür aber unterscheidet er zwei Classen von Nachgeladenen, die Einen, die von den Plätzen und Strassen der Stadt, die Andern, die von den Landstrassen und Zäunen herbeigeholt werden. Die Ersteren sind die Armen und Geringen in Israel, die Letzteren die Heiden. Streicht man nun v. 22 u. 23 als spätere Zuthat<sup>2)</sup>, so haben wir hier das Gleichniss, wenn auch vielleicht im Einzelnen weiter ausgemalt, im Wesentlichen noch in seiner ursprünglichen Gestalt. Aehnlich verhält es sich mit dem Gleichnisse von den ungetreuen Weinbergarbeitern, unter denen nach dem ursprünglichen Sinne die Hohenpriester und Pharisäer zu verstehen sind. Ihnen soll der Weinberg genommen und andern Weingärtnern, d. h. den Geringgeachteten im Volke, welche der Reichspredigt Jesu Glauben schenken, gegeben werden. Mag das Gleichniss auch seine bei Markus (12, 1—12) und Lukas (20, 9—19) vorliegende Gestalt erst nach dem Kreuzestode Jesu erhalten haben, so ist bei beiden doch der ursprüngliche Gedanke noch treu bewahrt. Dagegen hat Matthäus (21, 33—46) durch Einschiegung eines einzigen Verses der Parabel eine andere Wendung gegeben: „Deswegen sage ich euch, dass das Gottesreich von euch genommen und einem Volke gegeben werden wird, das seine Früchte bringt“ (v. 43)<sup>3)</sup>.

Besonders häufig bemerken wir aber bei Lukas solche Umbildungen älterer Gleichnisse. Dahin gehört das Gleichniss von den Pfunden (Luk. 19, 12—27 vgl. Mt. 25, 14—30), in welches Lukas durch Einschiegung von ein paar den ganzen Zusammenhang störenden Versen (v. 14. 15. 27) eine Beziehung auf den Unglauben der Juden an Jesu Messianität und auf das Strafgericht über Jerusalem her-

1) Strauss I, 639 f. Volksausg. 256. Weizsäcker 178. Volkmar 170. Keim III, 129. Anders Weisse, Ev. Geschichte II, 111 ff. Hilgenfeld, Evangelien S. 98. 197. Holtzmann, synopt. Evangelien S. 199. Weiss 471.

2) Strauss I, 637 f. Volksausg. 256. Weizsäcker 178. Keim II, 430. Weiss 473.

3) Weizsäcker 94. Holtzmann 199. Volkmar 520. Keim III, 119, Anders Hilgenfeld 97.



eingebraucht hat<sup>1)</sup>; desgleichen das Gleichniss von dem verlorenen Sohn (15, 11—32), welches ursprünglich an den Gleichnissen vom verlorenen Schaf und vom verlorenen Groschen seine Parallelen hat, in der vorliegenden Gestalt aber das Recht des Heidenchristenthums gegenüber dem gesetzesgerechten Judenchristen begründen soll<sup>2)</sup>.

Unter den dem Lukas eigenthümlichen Gleichnissen bilden die vom ungestüm bittenden Freund (11, 5—8), vom sorglosen Reichen (12, 16—21), vom ungerechten Haushalter (16, 1—13), vom reichen Manne und vom armen Lazarus (16, 19—31) und vom ungerechten Richter (18, 1—8 a) eine sachlich und sprachlich zusammengehörige Gruppe<sup>3)</sup>. Dieselben gehören der ebionitischen Quelle des Lukas an, und scheiden sich scharf ab von einigen ebenfalls dem Lukas eigenthümlichen aber paulinischen Charakter tragenden Stücken, den Gleichnissen vom verlorenen Sohn, vom barmherzigen Samariter (10, 30—37), vom Pharisäer und Zöllner (18, 9—14), mit welchen letzteren die Erzählungen vom dankbaren Samariter (17, 11—19), von Martha und Maria (10, 38—42) und vom dienenden Knecht (17, 6—10) zusammenzustellen sind.

Von den Gleichnissen der ersten Gruppe hat das vom ungestüm bittenden Freunde jetzt die ursprünglich fremde Beziehung auf die Bitte um den heiligen Geist erhalten (vgl. v. 13). Dagegen hat die Parabel vom sorglosen Reichen noch völlig den ursprünglichen Charakter der Quelle bewahrt: der Reiche, welcher nur für sich selbst Schätze aufhäuft, ohne reich zu sein für Gott, d. h. ohne nach Gottes Willen den Armen zu geben, geht durch plötzlichen Tod aller seiner Güter verlustig und hat nun schlechterdings nichts, worauf er seine Hoffnung zu setzen vermöchte. Am nächsten verwandt ist das Gleichniss vom armen Lazarus. Auch hier ist schon ziemlich allgemein anerkannt, dass die ursprüngliche Erzählung mit v. 26 schloss<sup>4)</sup>. Der reiche Mann, welcher dem Armen vor seiner Thür hartherzig jedes Almosen verweigerte, kommt

1) Strauss I, 634 f. Volksausg. 256. Weiss II, 127 ff. Hilgenfeld 208. Weizsäcker 180 f. Keim III, 213. Weiss 534 f.

2) Weizsäcker 213. Wenn auch nicht über den Ursprung, so ist die Kritik doch über den Sinn des Gleichnisses einig.

3) Die Nachweise bei Köstlin 224 f. 274 f. Vgl. Strauss Volksausg. 257. Holtzmann 231.

4) Zeller Theol. Jahrb. 1843 S. 626. Schwegler, nachapostol. Zeitalter I, 66 f. Baur, kanon. Evang. 444 f. Köstlin 224. Hilgenfeld 202. Weizsäcker 215. Strauss Volksausg. 125, 259.

nach seinem Tode in den Hades zur ewigen Feuerqual und muss von Ferne zusehen, wie Lazarus in Abrahams Schooss himmlischer Freuden theilhaftig wird. Diesem in sich völlig durchsichtigen Gleichnisse hat Lukas v. 27—31 einen neuen Schluss angefügt, welcher den unbarmherzigen Reichen auf das ungläubige Judenthum deutet: zur Strafe für seinen Unglauben kommt der Reiche an den Ort der Qual und bittet nun Abraham, den Lazarus zu seinen überlebenden Brüdern zu senden, damit wenigstens diese sich bekehren. Die Antwort, die er empfängt, schliesst aber jede Hoffnung ab: „Wenn sie auf Mosen und die Propheten nicht hören, so werden sie auch nicht glauben, wenn Jemand von den Todten aufersteht“ (v. 31), d. h. ihr Unglaube an das alttestamentliche Gotteswort ist schuld, dass sie auch an den auferstandenen Messias nicht glauben.

Derselben älteren Quelle gehört auch die Parabel von dem ungerechten Haushalter an (16, 1—13), welche bis heute eine *crux interpretum* geblieben ist, weil sie gleich einer Ellipse sich um einen doppelten Brennpunkt bewegt. Doch hat schon Weizsäcker<sup>1)</sup> gesehen, dass die Dunkelheit des Gleichnisses auch hier lediglich darauf beruht, dass dem ursprünglichen Texte (16, 1—9) einige Verse (v. 10—13) hinzugefügt sind. Nur wird sowohl der ursprüngliche Sinn, als auch die spätere Umdeutung noch etwas anders zu bestimmen sein. Die Grundschrift empfiehlt den Reichen, sich durch Wohlthätigkeit gegen die Armen den Zugang zu den ewigen Hütten zu sichern: die Bearbeitung bezieht sich auf die Unfähigkeit der Juden zum Empfange und zur Bewahrung der Heilswahrheit. Es ist längst aufgefallen, dass v. 8 der Herr den ungerechten Haushalter um seiner Klugheit willen belobt, während v. 11 f. umgekehrt die Untreue des Haushalters getadelt wird. Eben hieraus ergibt sich, dass die Worte v. 8 *καὶ ἐπῆνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας* nicht mit Weizsäcker als Einschiebsel zu verurtheilen, sondern dem ursprünglichen Texte zuzuweisen sind. Dass der Hausherr den Verwalter für die Veruntreuung seines Gutes belobt, besagt nur, dass seine für die Zukunft sorgende Klugheit selbst bei dem benachtheiligten Hausherrn Billigung findet, wogegen auf die Untreue gegen den Herrn weiter nicht reflektirt wird<sup>2)</sup>. Da der Mammon als solcher „ungerecht“ ist, sein einziger Werth aber darin besteht, dass man durch Almosengeben sich Schätze im

1) Ev. Geschichte 213 f.

2) Strauss, Volksausg. 258.

Himmel zu sammeln vermag (Luk. 12. 33 f.). so ist eben dies der einzig gottgewollte Gebrauch der irdischen Güter, sich durch dieselben nach dem Vorbilde jenes Haushalters Freunde zu erwerben. So schliesst sich das Gleichniss aufs Engste an die verwandten Parabeln vom sorglosen Reichen und vom armen Lazarus an. Ob eine solche Auffassung freilich im ächten Sinne Jesu gewesen sei, mag sehr fraglich erscheinen<sup>1)</sup>; genug dass die ebionitische Quelle das Gleichniss in dieser Form bot. Es ist auch durchaus kein Grund vorhanden, mit der Deutung noch weiter ins Einzelne zu gehen, und in dem ungerechten Haushalter den Heiden oder noch specieller den heidnischen Beamten zu sehen, der, weil er selbst keinen Anspruch aufs Himmelreich hat, sich unter den Bürgern des Reiches Freunde erwerben muss. Vielmehr ist es nach der Anschauung der Quelle eben der irdische Besitz als solcher, welcher vom Himmelreich ausschliesst, wenn anders man sich nicht seiner zu Gunsten der Armen entäussert<sup>2)</sup>.

Dagegen hebt Lukas an dem ungerechten Haushalter eben das von der Grundschrift als nebensächlich behandelte Moment der Untreue heraus, und sieht in ihm das Bild eines habstüchtigen, geldgierigen Juden (vgl. v. 14 *οἱ φαρισαῖοι φιλάργυροὶ ὑπάρχοντες*), der selbst Trug und Unterschleif nicht verschmäht, um sein Gelüst zu befriedigen. Ist er aber nicht einmal in irdischen Dingen getreu, wer wird ihm das wahre Gut, die Heilswahrheit anvertrauen? Ist er nicht einmal in fremdem Gute getreu, wie will er noch ferner beanspruchen, das Israel ursprünglich zugesicherte Erbe des Gottesreichs (*τὸ ὑμέτερον* v. 12) zu empfangen? Er hat sich selbst durch seinen Mammonsdienst davon ausgeschlossen: denn der Dienst Gottes und der Mammonsdienst sind unverträglich. Mögen also die Juden immerhin sich vor den Menschen als Gerechte darzustellen suchen: Gott durchschaut ihr Herz (v. 15). Dass v. 14 nicht die Juden überhaupt, sondern die Pharisäer genannt sind, erklärt sich einfach daraus, dass die Pharisäer oder auch die anderwärts dafür genannten *ρομαιοί* für Lukas überhaupt die Repräsentanten des ungläubigen Judenthums sind.

1) Strauss Volksausg. 258. Keim II, 400 f.

2) Baur 450 f. Hilgenfeld 199 f.

# Recht und Unrecht der Metaphysik.

Von

**L. F. z. Solms.**

Will man sich die Frage vorlegen, ob die Philosophie, soweit sie darauf ausgeht, das Wesen Gottes und die letzten Gründe aller Dinge zu begreifen, zu unserer Zeit am Anfang oder am Ende ihrer grössten Erfolge zu stehen scheine, so wird man für die erste dieser Alternativen sich schwerlich entscheiden können. Man wird nicht annehmen dürfen, dass Leibnitz und Kant, Jakobi und Fichte, Schelling und Hegel, Fries und Herbart nur dazu gedient hätten, eine spätere jetzt noch nicht erschienene Blüthezeit der metaphysischen Wissenschaft vorzubereiten. Diese Annahme wird ausgeschlossen nicht allein durch die ganz unbestrittene Kraft und Tiefe der Gedankenarbeit dieser gegenseitig einander ergänzenden Philosophen, die ihrerseits die Erben einer langen und nicht unthätigen Entwicklung waren, sondern auch und zwar hauptsächlich durch die Beschaffenheit der von ihnen behandelten Wissenschaft. Dem Unbefangenen ist ohne weiteres gewiss, dass dem Menschen überhaupt, also auch dem begabtesten, nothwendig alle wahre, mit der Wirklichkeit übereinstimmende Gedanken ausgehen müssen, wenn er das innere Wesen Gottes und die letzten Gründe aller Dinge denken oder gar sich vorstellen und begreifen will. Was aber dem Unbefangenen nothwendig ohne weiteres gewiss ist, das kann sich dem begabten und wissenschaftlich ausgerüsteten Denker wohl eine Zeit lang verdecken, aber unmöglich dauernd verbergen. Die Einsicht, dass die Er-



kenntniss des inneren Wesens Gottes und der letzten Gründe aller Dinge dem Menschen überhaupt unmöglich bleibt, ist mitunter die Philosophie des gesunden Menschenverstandes genannt worden; nicht ganz mit Recht, weil es zu dieser Einsicht, welcher niemand sich verschliessen kann, eines Aufwandes von Philosophie nicht bedarf. Nur selten und nur unter den ungünstigsten Umständen wird der Fall eintreten können, dass jemand der Meinung ist und wahrscheinlich zu machen sucht, er könne das innere Wesen Gottes und die letzten Gründe aller Dinge sich vorstellen und begreifen. Wenn aber das philosophische System des einen oder des anderen Philosophen auf der Absicht zu beruhen scheint, ein solches Begreifen wahrscheinlich zu machen, so ist doch nicht ausser Acht zu lassen, dass die Anerkennung seiner Unausführbarkeit an anderen Stellen desselben Systems immer wieder durchbricht, dass ferner alle übrigen Philosophen in der Verurtheilung solcher Phantasiegebilde sich vereinigen, und dass ein derartiges System bleibende Anerkennung und dauernden Erfolg niemals sich erworben hat.

Unter den genannten Philosophen ist keiner so verschieden als F. H. Jakobi von der Anerkennung ausgegangen, dass das Begreifen des inneren Wesens Gottes und der letzten Gründe aller Dinge dem Menschen unmöglich sei. Was er in grösster Allgemeinheit und doch auch wieder in genauester Bestimmtheit den Glauben nennt, ist die unmittelbare, durch keine Anschauungen vermittelte Gewissheit der höheren Wahrheiten, die sich nicht aus Höherem ableiten (beweisen) und nicht wie mathematische Wahrheiten auf Anschauungen zurückführen, sondern nur als in unserer Vernunft gegeben nachweisen lässt. Aber auch Kant ist auf entgegengesetztem Wege und mit ganz anderen Absichten zu demselben Ergebniss gekommen. Was Kant zu seinen zum Theil endgültigen Untersuchungen über das Erkenntnissvermögen des Menschen geführt hat, war doch nichts anderes als sein Widerwille gegen die anmaassenden Behauptungen einer angeblichen Weisheit, eines selbstgenügsamen und, wie er



nachweisen konnte, unbegründeten Dogmatismus. Deshalb ist er auch oft genug und nur zum Theil mit Recht mit Sokrates verglichen worden, der sich noch weit mehr als Kant dem widersetzt hat, dass der Mensch sich selbst zum Maass aller Dinge machen wollte. Weil Kant in übermässigem Idealismus, der erst nach ihm und durch seine Anregung auf die zerbrechlichste Spitze geführt worden ist, nur das erfahrungsmässige Erkennen wollte gelten lassen, hat er ein unmittelbar gewisses Gottesbewusstsein nicht angenommen. Nach ihm soll nur die Ethik, die er die praktische Vernunft nannte, uns Gott nahe bringen. Kant hat, wie oft bemerkt worden ist, die „beiden Stämme“ unserer Erkenntniss neben einander aufsteigen lassen, das theoretische Erkennen, welches er von der äusseren Erfahrung ableitet, und das ethische Erkennen, das uns zu Gott führen soll; auf die beiden gemeinsame Wurzel in unserem Geiste, aus der sie doch wohl beide entstehen müssen, und die er nur in dem unmittelbar gewissen Gottesbewusstsein hätte finden können, hat er sie nicht zurückgeführt. Hierin besteht nicht sein unvergängliches Verdienst; wohl aber besteht es darin, dass er in endgültiger und niemals umzustossender Weise nachgewiesen hat, dass das innere Wesen Gottes und der letzte Grund aller Dinge von dem Menschen nicht begriffen, nicht vorgestellt und auch nicht gedacht werden kann. Seine Nachfolger aber scheinen geglaubt zu haben, dass sie nur dann wahre Philosophen sein könnten, wenn sie das, was wirklich Kant's Verdienst war, ausser Acht liessen, dagegen in dem Begreifen des Wesens Gottes und der letzten Gründe aller Dinge ihm nachhülften und ihn überträfen. Ihr angebliches Begreifen hat aber zu scharfen, zerbrechlichen und wirklich zerbrochenen Spitzen geführt. Am unerfreulichsten und eigentlich abstossend war, dass sie, wenn auch bona fide und ohne Nebenabsichten, die Satzungen der Kirchenlehre über Trinität und Versöhnung auf ihre Systeme anzuwenden und, natürlich in verschiedenster Weise, durch diese Systeme zu erklären und zu begründen suchten, was auch Leibnitz nicht ganz unterlassen hatte. Es

gab zwar Philosophen, die widersprachen, wie Fries, der sich an manchen Punkten mit Jakobi und auch mit Rothe begegnet, und Herbart, nach welchem die Metaphysik dazu dienen sollte, unangemessene Vorstellungen von dem höchsten Wesen abzuwehren, nicht aber es zu begreifen und zu erklären. Die Zahl derer war aber grösser, die ein solches Begreifen und Erklären für die Aufgabe der Philosophie hielten, zu denen auch K. F. Krause in Göttingen gehörte, der bei redlichem Streben und grosser Begabung die Phantasie weniger als er selbst wollte von der Mitarbeit an seinem Systeme ausgeschlossen hat.<sup>1)</sup> Es war Zeit, dass die Theologen sich erinnerten, dass hier auch ihre Angelegenheiten behandelt wurden, und dass Männer wie Schleiermacher, A. Schweizer, Rothe und andere in die Verhandlungen eingriffen.

Man dürfte es für unnöthig halten, dass Schleiermacher von Hegel daran erinnert wurde, dass die Religion denkendes Gottesbewusstsein sei, als ob Schleiermacher, indem er das Gottesbewusstsein aus dem Gefühle ableitete, das Recht des Denkens hätte einschränken wollen. Die Ableitung des Gottesbewusstseins aus dem Gefühle bedeutet bei Schleiermacher dasselbe, was er mit so grossem Nachdruck das schlechthinige oder unbedingte Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott genannt hat. Von dem unmittelbar gewissen Gottesbewusstsein, welchen Ausdruck Jakobi zuerst gebraucht oder doch weiter ausgeführt hat, lässt sich aber das unbedingte Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott im wesentlichen nicht unterscheiden. Das eine wie das andere will sich nicht beweisen lassen und lässt sich nicht beweisen oder aus einem Höheren ableiten; weil es unmittelbar gewiss ist, will es sich auch nicht demonstrieren lassen und lässt sich nicht demonstrieren oder aus der Erfahrung der äusseren Dinge vermitteln und auf Anschauungen zurückführen. Das unmittelbar gewisse Gottesbewusstsein ist dem, der es hat, eben so unverlier-

1) Er war zu Anfang der zwanziger Jahre Lehrer des Verfassers, der ihm ein lebhaftes Andenken bewahrt hat.

bar als das Selbstbewusstsein, und dass es nicht ein jeder hat oder anerkennt, ist kein begründeter Einwand, weil hierüber ausschliesslich der Charakter entscheidet; denn wie der Charakter den Theologen macht, so macht er auch den Philosophen. Der Streit über diese Dinge wird also deshalb nicht zum Ziele führen, weil die Absicht, den Gegner zu der eigenen Meinung herüber zu führen, auf der unausführbaren Voraussetzung der Aenderung des Charakters beruht. Uebrigens hat auch weder Jakobi noch Schleiermacher oder Rothe behauptet, dass ihr unmittelbar gewisses Gottesbewusstsein ein unvermitteltes sei. Es war vermittelt gleichmässig durch die Erfahrung des sinnlich Wahrnehmbaren und durch die Denkformen, die an der Hand der sinnlichen Erfahrung im menschlichen Geiste sich entwickeln, und vermittelt wurde dieses Gottesbewusstsein in dieser doppelseitigen Schule so lange, bis es der Vermittelung nicht mehr bedurfte und nun unmittelbar gewiss war. Man gelangt zu dem unmittelbar gewissen Gottesbewusstsein auf keinem anderen Wege. Diesen Weg hat Rothe eingeschlagen und zur Begründung seiner „theologischen Ethik“ ausführlich beschrieben.

Rothe hat die Frage, ob die Denkformen, die an der Hand der sinnlichen Erfahrung im menschlichen Geiste sich entwickeln (von Kant und nach ihm von anderen Kategorien genannt), angeboren seien, mit Recht für leer gehalten; sie könnten sich nicht entwickeln, wenn sie nicht angeboren d. h. in der aufs höchste gesteigerten materiellen Organisation des Menschen vorbereitet und begründet wären, und sie wären nicht angeboren, d. h. sie würden sich nicht zeigen und ins Leben treten, wenn sie nicht an der Hand der sinnlichen Erfahrung sich entwickelten. Rothe zeigt, dass man dem Materialismus Waffen in die Hand giebt, wenn man bestreitet, dass das seelische Leben auf allen seinen Stufen, also auch bei dem Menschen, das Produkt einer eigenthümlichen Organisation der Materie ist, weshalb die Steigerung des seelischen Lebens der Steigerung der animalischen Organisation entspricht. Eine „geistige Substanz“ bringt der Mensch nicht mit zur

Welt, und Geist, Vernunft, Selbstbewusstsein und die Macht der Selbstbestimmung werden nicht angeboren, sondern erworben; sie sind die einzigartigen von dem Materialismus nicht oder nicht genügend anerkannten Wirkungen und Ergebnisse der einzigartigen Kräfte und Funktionen, die aus der aufs höchste gesteigerten Organisation des Menschen hervorgehen. Soviel nun dem Menschen gegeben ist, das sinnlich Wahrnehmbare sich vorzustellen und das Unsichtbare zu denken, das hat Rothe, soweit er es vermochte, in sich aufgenommen und als Grundlage seiner theologischen Ethik, soweit er dieselben zur zweiten Auflage selbst bearbeitet hat (Band I und II) dargestellt. Nach ihm nimmt der Philosoph seinen Ausgang von dem unmittelbar gewissen Selbstbewusstsein, der Theosoph von dem unmittelbar gewissen Gottesbewusstsein; natürlich werden beide nicht weit gehen können ohne einander zu begegnen, und im glücklichsten Falle werden sie den Weg mit einander zurücklegen, was bei Rothe insofern in besonders erfreulicher Weise eingetreten ist, als er für die Grenze, bei der uns naturgemäss die Gedanken ausgehen, ein scharfes Auge hat. Er nimmt zwar an, dass dem Menschen dem Begriffe Gottes gegenüber nur die positiven Gedanken ausgehen; seinem inneren Wesen nach bleibt aber Gott für Rothe der unergründliche, verborgene und unaussprechbare Gott. Dies sollte selbstverständlich sein und deshalb nicht besonders erwähnt werden müssen; da es aber unter den Denkern ersten Ranges, zu welchen Rothe gehört, nicht gewöhnlich ist, so darf es doch besonders erwähnt werden. Bei allem Reichthum seines Denkens erklärt Rothe doch, dass die religiöse Spekulation an dem wahrhaft frommen Gefühl ihre Probe haben müsse, und er berührt sich darin mit Schleiermacher, welcher ausspricht, dass wir nicht durch Idealismus, nicht durch Realismus und auch nicht durch die Ethik zu der Erkenntniss der letzten Gründe alles Seins und zu einem mit der Wirklichkeit übereinstimmenden Denken solcher Gründe, sondern immer nur zu den transcendentalen Wurzeln alles Denkens geführt werden, der aber auch diesem niemals

umzustossenden Ausspruch das nicht minder treffende Wort hinzufügt, dass die Religion nicht eine Seite des Gemüthslebens neben anderen, sondern die Wurzel jedes ächten Gefühls sei, und dass es kein gesundes Gefühl geben könne, wenn es nicht fromm ist. Zur Ableitung des Begriffs der Persönlichkeit aus Gott und demgemäss zur Anwendung desselben auf Gott ist Schleiermacher nicht mit der Bestimmtheit wie Rothe gelangt, welcher einfach die Einheit von Selbstbewusstsein und Selbstthätigkeit darunter verstanden hat; beide aber haben dazu beigetragen, die Gewissheit zu begründen und zu verbreiten, dass die Zugehörigkeit zur vollendeten Religion, die auf der Zugehörigkeit zu Gott, Christus und dem heiligen Geiste beruht, nicht die Bildung eines trinitarischen Gottesbegriffs zur Voraussetzung hat, welcher auf dem Wege metaphysischer Spekulation nie erreicht, sondern immer nur versucht werden kann mit Mitteln, die der Mensch sich zwar nimmt und herausnimmt, die ihm aber nicht gegeben sind. Wollte man einwenden, dass nach 1 Kor. 2, 10 der Geist alle Dinge erforscht, auch die Tiefen der Gottheit, so wäre übersehen, dass der Apostel nicht von den Grenzen unseres Erkenntnissvermögens spricht, sondern davon, dass der von Gott ergriffene und dadurch geheiligte Geist Gott erkennt, soweit Gott sich offenbart, und nicht weiter. Wollte man aber auf Apost. Gesch. 17, 28. 29 sich berufen, wonach wir in Gott leben, weben und sind, als von seinem Stamme, oder auf die Stelle im ersten Briefe des Johannes, in welcher er von denen redet, die aus Gott gezeugt sind, oder auf 2 Petr. 1, 4, wonach wir Antheil haben an göttlicher Natur, so würde Rothe auf Grund vieler Bibelstellen vielleicht geantwortet haben, dass Gott dem durch eigene Selbstbestimmung gewordenen kreatürlichen Geiste zwar einwohnen könne, weil Geist und Geist in einander sein könnten, unvermischt und doch ungeschieden, dass aber die Bedeutung solcher Immanenz, und eine andere gebe es nicht, nur die sei, dass die Kreatur vergöttlicht, d. h. Gott wesentlich gleichbestimmt, gleichartig gemacht, nicht aber dass sie vergottet, d. h. mit



Gott identisch gemacht werde (theolog. Ethik 2. Aufl. §§ 45—47).

Wenn demnach unter Metaphysik nichts anderes könnte verstanden werden, als transscendentales Denken oder die nothwendig erfolglose Forschung nach den letzten Gründen aller Dinge und dem Wesen Gottes, sofern er der Welt transscendent ist, so wäre es wohl gerathen, mit der nothwendig erfolglosen Forschung auch ihren Namen aufzugeben. Es bleibt aber in dem Begriff der Metaphysik d. h. des über die Physik oder, wie wir jetzt sagen würden, über die naturwissenschaftliche Forschung hinausreichenden Wissens noch der ganze Inhalt dessen übrig, was auf der einen Seite diese wissenschaftliche Forschung erst möglich macht, wie Psychologie und Anthropologie, auf der anderen Seite aber nicht zu nothwendig erfolgloser, sondern zu möglicherweise erfolgreicher Forschung führen kann; Gegenstand dieser möglichen Forschung ist Gott, soweit er sich offenbart (kosmisch oder immanent ist), weshalb die auf diese Forschung verwandte geistige Thätigkeit nicht anders als Theologie genannt werden kann. Was vor zwei Jahrtausenden die Blüthezeit der griechischen Bildung Metaphysik genannt hat, wird unsere Zeit zu zerlegen haben in die nothwendig erfolglose Forschung, die immer nur bis zu „den Wurzeln des transscendentalen Denkens“ gelangt, niemals aber in der Wirklichkeit entsprechendes transscendentales Denken erreichen kann, und die erfolgversprechende Forschung, die von der Psychologie zur Anthropologie aufsteigt und mit der Theologie abschliesst, die Beschäftigung mit nothwendig erfolglosem „transscendentalem“ Denken aber dem immer geschäftigen Einbildungsvermögen überlässt. Es ist aber nirgends ein Grund zu finden, weshalb man für diese Disciplinen des höchsten menschlichen Wissens nach dem Muster der griechischen Bildung den Collectivnamen Metaphysik beibehalten wollte, der doch in jedem Falle besser ins Deutsche übersetzt würde, in unserer Sprache aber nicht anders als mit dem beschwerlichen Namen des Ueber-die-naturwissenschaftliche-Forschung-hinaus-reichen-

den wiedergegeben werden könnte. Psychologie, Anthropologie und Theologie mit ihren verschiedenen Theildisciplinen bedürfen nicht der Collectivbezeichnung „Metaphysik“, welche, wenn sie schwankend wird, verwirrend wirken muss, wenn sie aber ihrer Wortbedeutung nach nichts anderes aussagen soll, als das über die naturwissenschaftliche Forschung hinausreichende Wissen, selbstverständlich und deshalb überflüssig ist.

Ein auf gegenseitigem Verständnisse beruhendes und zu gegenseitiger Hülfleistung geneigtes Verhältniss besteht jetzt im Allgemeinen nicht zwischen der naturwissenschaftlichen Forschung und dem, was darüber hinausreicht. Dieses unerfreuliche Verhältniss wird so lange dauern, als man von beiden Seiten fortfährt, Mühe und Arbeit auf denjenigen Theil der Metaphysik zu verwenden, in welchem die Forschung nothwendig erfolglos sein muss. Es geschieht nämlich nicht selten, dass auch die naturwissenschaftliche Forschung dazu übergeht, von realistischen Voraussetzungen aus die letzten Gründe aller Dinge erforschen zu wollen; sie begnügt sich nicht, bis zu den erreichbaren „transscendentalen Wurzeln unseres Denkens“ zu gelangen, sie möchte vielmehr den Baum des transscendentalen Erkennens erklettern und von seinem Gipfel aus Umschau halten. Dasselbe geschieht auf der entgegengesetzten Seite von idealistischen Voraussetzungen aus, wenn auch beide Theile sich für voraussetzungslos erklären, und da es nothwendig auf beiden Seiten so viele Kletterbäume geben muss, als befähigte Imaginationsvermögen vorhanden sind, der angebliche Gipfel auch jedesmal erreicht wird, so ist der Streit über die ganz verschiedenartig ausfallende Umschau unvermeidlich; gegenseitiges Verständniss und gegenseitige Hülfleistung bleibt ausgeschlossen. Dagegen haben zu allen Zeiten und auch jetzt die grössten unter den Naturforschern wie unter den Theologen von solchen Ausschreitungen sich ferngehalten. Der wahre Naturforscher hat immer das ihm gegebene Objekt unablässig bis dahin verfolgt, wo es sich jeder weiteren Forschung entzieht, und man weiss, dass die Unmöglichkeit weiterer Forschung

ihm nicht Missmuth über das eigene Unvermögen, sondern andächtige Bewunderung der Grösse Gottes eingegeben hat. Zuweilen ist es ihm gelungen, festzustellen, was künftig mit vermehrten Mitteln wohl noch erkannt, und was niemals von dem menschlichen Wissen erreicht werden wird; da er aber die vielen Fälle kennt, wo grosse Naturforscher die Grenzen des menschlichen Wissens glaubten feststellen zu können, die dann doch noch um Vieles erweitert worden sind, so wird er in solchem Urtheil vorsichtig sein und zugeben, dass die Erfolge der naturwissenschaftlichen Forschung vielleicht noch für lange Zeit unabsehbar sein mögen. Dem wahren Theologen ist für sein Denken über das Wesen Gottes und die letzten Gründe aller Dinge ein eigentliches Objekt nicht gegeben; er wird also weit früher als der Naturforscher an der Stelle ankommen, wo er sich sagen muss, dass ihm für wahres mit der Wirklichkeit übereinstimmendes Denken gar kein Anhalt, gar keine Aussicht auf Erfolg gegeben ist; wird er sich nun auf die Kraft seines Denkvermögens verlassen, wird er Denkvermögen und Phantasie verwechseln oder vermischen, wird etwa seine Hochschätzung des Wortes Metaphysik ihn dazu treiben, in transscendentalen Spekulationen ein System zu erbauen? Die wahre Theologie stemmt sich gegen solche Ausschreitungen. Sie beruht nicht auf dem Denken des verborgenen und unaussprechbaren, des transscendenten Gottes, sondern auf der Erkenntniss des sich offenbarenden Gottes, der, obgleich die Erde seiner Güter voll ist, nicht der materiellen Natur, diesem vergänglichen „Baugerüste für das Unvergängliche“, immanent ist, wohl aber dem durch eigene Selbstbestimmung gewordenen Geiste des Menschen einwohnen kann, wenn der Mensch sich zu ihm naht. Vor Christus glaubte man nicht, dass der Mensch, ohne vernichtet zu werden, sich Gott nahen könne, weshalb der Opfernde nicht selbst Gott nahen wollte, sondern durch den Hohepriester, der sein Opfer darbringen musste, sich sichern und zudecken liess; Christus aber hat durch seine ununterbrochene Gemeinschaft mit Gott, die ihn von uns unter-

scheidet und deren Grund zu erforschen wir weder Macht noch Beruf haben, die Versöhnung des Menschen mit Gott geschaffen, die darin besteht, dass der Mensch trotz der nicht gehobenen Sünde sich zu Gott nahen kann. Dem transscendenten und unaussprechbaren Gott kann er sich nicht nahen, und deshalb gehört es zu den unerlässlichen Arbeiten der Theologie, mit den grösseren oder geringeren Mitteln, die jede Zeit darbietet, die Scheidelinie aufzusuchen zwischen den nothwendig erfolglosen und den erfolgversprechenden Forschungen der „Metaphysik“. Gelingt diese Arbeit, so treten Recht und Unrecht der Metaphysik auseinander; misslingt sie oder wird sie gar verabsäumt, so wird die Religion und die Religiosität durch die Schuld oder durch die Versäumniss der Theologie geschädigt, weil entweder das Recht der Metaphysik von ihrem Unrecht überwuchert, oder ihr Recht verkannt und dadurch die Religiosität zurückgehalten und getrübt wird. Dass diese Arbeit für die Theologie leicht sei, hat noch niemand behauptet; dass sie aber unausführbar sei, wäre eine leere Behauptung. Zu unserer Zeit besteht der Gewinn, den die christliche Religiosität aus der Arbeit ihrer Theologie gezogen hat oder doch ziehen kann, darin, dass untersucht und nachgewiesen wird, wo in der Metaphysik der Kirchenväter und des Mittelalters die Scheidelinie zwischen erfolgreicher und nothwendig erfolgloser Forschung zu finden ist, und dass der Inhalt und die Bedeutung der durch Christus gestifteten Versöhnung des Menschen mit Gott mehr und mehr erkannt und gezeigt wird <sup>1)</sup>. Wenn festgestellt wird, dass die christliche Religiosität und mit ihr die Theologie an der Einheit von Gott und

1) Sieht man auf den Gewinn der Arbeit, die sich auf die angesehensten Lehrer der deutschen Universitäten, Strassburg einbegriffen, vertheilt, so wäre nicht zuletzt zu nennen die Schrift A. Ritschl's über Rechtfertigung und Versöhnung, in deren ersten beiden Bänden der Einfluss einer weitgehenden Metaphysik auf die Theologie der Kirchenväter, des Mittelalters und der Reformationszeit, in dem dritten Bande die Bedeutung der durch Christus gestifteten Versöhnung dargestellt ist.

Geist und Christus ihr Genüge haben muss, und dass die Theologie einen trinitarischen Gottesbegriff zu bilden weder Bedürfniss noch Macht hat, so bleibt zu hoffen, dass sie auch in Zukunft sich davor bewahre, das Recht der Metaphysik zu überschreiten und damit in das Unrecht der Metaphysik einzutreten. Wenn doch der wahre Naturforscher an der Stelle, wo der Faden seiner Forschung nothwendig abbricht, nicht Missmuth über das eigene Unvermögen, sondern andächtige Bewunderung der Grösse Gottes empfindet, und wenn doch der einfach Religiöse, wieviel mehr der religiöse Christ daran erkannt wird, dass er auf die ungezählten Fragen, auf die ihm nach göttlicher Festsetzung eine Antwort nicht zu Theil wird, im Vertrauen auf die Liebe Gottes die Antwort nicht begehrt und zuletzt nicht einmal wünscht, sollte da nicht gehofft werden dürfen, dass auch die künftigen Theologen auf dieses Erkennungszeichen des religiösen Christen nicht werden verzichten wollen? Ein wahres Erkennungszeichen des religiösen Christen werden in solchem Verhalten freilich nur die finden können, die nicht der Meinung sind, dass es zu den Aufgaben und zu dem berechtigten Streben des Menschen gehöre, das innere Wesen Gottes und die letzten Gründe aller Dinge zu erforschen; dagegen werden andere, die dieser Meinung alles Ernstes anhängen, jenes Verhalten als ein Erkennungszeichen des religiösen Christen nicht gelten lassen, sondern für falsche Resignation und thörichten Kleinmuth halten. So weit auch die Vertreter dieser Meinung von dem Materialismus in seinen verschiedenartigen Gestaltungen getrennt sein mögen, so stehen sie doch mit ihm auf demselben Boden, weil sie von der beiden gemeinschaftlichen Annahme ausgehen, dass es einen für das menschliche Erkenntnissvermögen transscendenten Gott nicht geben könne. Mag man auf beiden Seiten den Gott, den man ergründet zu haben glaubt, mit thunlichst verschiedenen Worten und Begriffen beschreiben, und mögen solche Beschreibungen innerhalb oder weit ausserhalb der jeweiligen Orthodoxie sich bewegen, so besteht doch für beide Theile die Aehn-



lichkeit der Lage darin, dass man unter anderen den alten Satz *finitum non capax infiniti* gemeinschaftlich übersprungen oder überklettert hat.

Sollte übrigens die Hoffnung in Erfüllung gehen, dass es der künftigen Theologie gelingen werde, mit Wahrung des Rechtes der Metaphysik vor dem Eintritt in das Unrecht der Metaphysik sich zu bewahren, so wird auch der Grund des bestehenden Zerwürfnisses zwischen der naturwissenschaftlichen Forschung und der Theologie wegfallen, weil sie auf dem Gebiete der nothwendig erfolglosen oder unberechtigten Metaphysik, auf welchem beide geirrt haben, einander nicht mehr begegnen werden. In normalem Zustande giebt es keinen Zwiespalt zwischen der naturwissenschaftlichen Forschung und der Theologie; beide müssen vielmehr einander fördern. Wirkliche und wahre Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung können die christliche Theologie niemals beeinträchtigen; sie können immer nur dazu beitragen, die Grösse Gottes deutlicher zu veranschaulichen; was aber die Grösse Gottes besser erkennen lehrt, fördert auch die Theologie. Der Theologe wird also von den wahren Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung mehr als bloß gelegentliche Kenntniss nehmen müssen. Normale Verhältnisse vorausgesetzt muss auch der wahre Naturforscher in der Theologie sich heimisch finden. Sie ist die höchste unter den drei Disciplinen des Einen menschlichen Wissens, die unter dem Collectivnamen der Metaphysik, des über die naturwissenschaftliche Forschung hinausreichenden Wissens, begriffen werden können, sofern überhaupt von dem möglicherweise Erfolg versprechenden Theil der Metaphysik die Rede ist. Wenn übrigens schon im Vorigen darauf hinzuweisen war, dass Psychologie, Anthropologie und Theologie besser unter ihren selbständigen Namen als unter einem überflüssigen Collectivnamen genannt werden, so lässt sich die Unzweckmässigkeit dieser Collectivbezeichnung auch daran erkennen, dass die beiden ersten dieser Disciplinen als gemeinschaftlicher Besitz der naturwissenschaftlichen Forschung schon angehören.

---

Im Wesentlichen mit den im Vorigen enthaltenen Bemerkungen in Uebereinstimmung steht eine Theologie, die in engeren Kreisen ohne Zweifel schon gute Frucht getragen hat, und durch die vor Kurzem erschienene Dogmatik von Lipsius zugänglich geworden ist; der Verfasser dieses Aufsatzes hat sich erst nach Abschluss desselben mit dieser Theologie bekannt gemacht. Sie ist nicht dem Rationalismus zuzuzählen, sofern derselbe die objektive Göttlichkeit des Offenbarungsinhaltes aufhebt; sie gehört auch nicht dem Supranaturalismus an, wenn unter diesem Worte die Verzichtleistung auf die menschliche Vermittelung der von aussen herkommenden Offenbarung verstanden wird; auch treibt sie nicht das „halbirende“ Geschäft einer Vermittelung zwischen beiden Richtungen. Diese Theologie beruht auf der Einsicht, dass zwischen Offenbarung und Religion eine Wechselwirkung besteht, nach welcher in einem und demselben Vorgange im menschlichen Geiste die Offenbarung auf Seiten Gottes genau so weit reicht, als die Religion auf Seiten des Menschen. Wenn nun die Religion die Selbstbeziehung des Menschen auf Gott genannt wird, so ist das deutlich; wird aber die Offenbarung die Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen genannt, so könnte es als ungerechtfertigte Kühnheit erscheinen, wenn der Mensch von einer Selbstbeziehung Gottes, also von dem reden will, was in Gott vorgeht. Dieser Schein löst sich aber auf und verschwindet, weil die Gewissheit des im Menschengeniste sich bekundenden Gottes nicht als eine metaphysische Erkenntniss, sondern als eine religiöse Erfahrungsthatsache nachgewiesen wird. Die dogmatische Form des Glaubens oder der Erhebung des Menschen zur persönlichen Selbstbeziehung auf Gott und zur Lebensgemeinschaft mit Gott (§ 30) wird mit Recht als nothwendigem Wechsel unterliegend dargestellt: dagegen soll der Thatbestand der religiösen Erfahrung, wie er sich in geschichtlicher Entwicklung in der religiösen Gemeinde vollzieht, auf seine innere Gesetzmässigkeit zurückgeführt werden und damit bleibend und keinem Wechsel unterworfen sein. Das ist bis jetzt nicht erreicht worden. Mit

dem Wechsel der vorstellungsmässigen Form des Glaubens ist auch sein Gehalt mitergriffen und oft unkenntlich geworden. Desungeachtet darf die Möglichkeit einer dem Wechsel nicht unterworfenen Darstellung des wirklichen Gehaltes des christlichen Glaubens nicht bestritten werden, das fordert das von keinem Einsichtigen bestrittene Gesetz, dass dem Menschen dieser Erde nach seiner Stellung im Weltganzen bestimmte Grenzen für seine Gotteserkenntniss gezogen sind; und die Hoffnung, dass diese Möglichkeit verwirklicht werde, darf nicht aufgegeben werden, das fordert die niemals umzustossende Gewissheit, dass das Christenthum seinem religiösen Principe nach eine fortschreitende Zunahme ausschliesst und in Jesus Christus fertig und vollendet ist; denn nur der hat ein Recht das Christenthum in jeder seiner geschichtlichen Erscheinungsformen für perfektibel zu halten, der es seinem religiösen Principe nach nicht für perfektibel hält (§ 150). Von denen, die berufen sind, den unveränderlichen Gehalt des Christenthums mit den Hülfsmitteln und nach den Erfordernissen ihrer Zeit darzustellen, ist nicht leicht zu erwarten, dass sie es an der nöthigen Kenntniss der Philosophie und der naturwissenschaftlichen Forschung werden fehlen lassen; mit mehr Grund wird zu besorgen sein, dass sie nicht überall das Hinaustreten in nothwendig erfolglose metaphysische Spekulationen vermeiden werden. Die Dogmatik von Lipsius erweist sich als das Werk eines solchen Berufenen, weil sie grundsätzlich und auch thatsächlich vor einem solchen Hinaustreten sich bewahrt und doch auch eben so weit von Mystik und Mysticismus entfernt bleibt, wenn man unter jener den noch nicht psychologisch vermittelten Ausdruck des frommen Gefühls, unter diesem die grundsätzliche Ausschliessung dieser psychologischen Vermittelung versteht (§ 99. 100). Wenn aber Mystik und Mysticismus fern gehalten werden, so wird dagegen das Mysterium hochgehalten, welches darin besteht, dass Offenbarung und Religion, die nicht äusserlich einander gegenüber gestellt werden dürfen, in dem

Geiste des Menschen zu einem und demselben Vorgange sich zusammen finden.

In der unumgänglichen Auseinandersetzung mit der Metaphysik (§ 243—257) ist sorgsam und wiederholt darauf hingewiesen, dass man zwar den Begriff des Selbstbewusstseins und der Selbstthätigkeit Gottes als Postulat aufstellen, niemals aber diesen Begriff in concretem Denken vollziehen könne, ohne ihn sofort wieder zu verendlichen. Zu der bekannten Erklärung, dass Gott nur erkennbar sei, soweit er sich offenbart, wird hinzugefügt, dass auch da, wo Gott sich offenbart, für das Wesen Gottes immer nur annähernd richtige, nicht aber adäquate Ausdrücke zu finden sind. Der eigentliche Grund der Bezeichnung „das Absolute“ wird auf religiöse Nöthigung zurückgeführt, mit dem Nachweis, dass ein Zuwachs an theoretischer Gotteserkenntniss nicht damit gegeben sei, und nichts anderes darunter verstanden werden könne, als „das von allem endlichen Dasein schlechthin unterschiedene, aber in allem endlichen Dasein sich als unendliche Kausalität bethätigende Sein“ (§ 245).

Das Gemeinsame in den verschiedenen dogmatischen Aussagen über Christi Person und Werk oder der Glaube an Christus ist die Gewissheit, dass das vollkommene religiöse Verhältniss in Jesus Christus thatsächlich offenbart und durch ihn ebensowohl für die Gemeinschaft als für den einzelnen Gläubigen vermittelt ist (§ 141 ff.). Der Gehalt des durch Christus vermittelten vollkommenen religiösen Verhältnisses ist das Bewusstsein der Sohnschaft oder der Kindschaft bei Gott. Der Apostel Paulus hat nur den ersten dieser beiden Ausdrücke (*υιοθεσία*) gebildet, aber auf die Gläubigen an Christus angewandt, indem er ihnen die Sohnschaft bei Gott zuspricht und die Worte Sohn Gottes und Kind Gottes abwechselnd und gleichbedeutend gebraucht; er sagt Röm. 8, 14: die durch Gottes Geist getrieben werden, das sind Gottes Söhne, und begründet diesen Ausspruch damit, dass sie den Geist der Sohnschaft empfangen haben, und doch lässt er unmittelbar darauf die Worte folgen: der Geist selbst giebt Zeug-



niss unserem Geiste, dass wir Gottes Kinder sind; er sagt Gal. 3, 26: ihr seid alle Gottes Söhne durch den Glauben in Jesu Christo; Röm. 8, 17 nennt er uns Erben Gottes und Miterben Christi, weil wir Gottes Kinder sind, und Gal. 4, 6 nennt er uns Erben Gottes, weil wir Gottes Söhne sind. Es bleibt also nur die Wahl, den Apostel der Verwirrung zweier verschiedener Begriffe anzuklagen, oder anzunehmen, dass er zwischen Sohnschaft und Kindschaft nicht unterschieden hat. Wenn aber niemand behaupten kann, dass der Apostel Paulus durch diese Identificirung von Sohnschaft und Kindschaft uns Christus habe gleichstellen wollen oder wirklich gleichgestellt habe, so wird auch niemand behaupten können, dass diejenigen uns selbst Christus gleichstellen, die dem Apostel seine unzweifelhaften und ganz unbestrittenen Worte unverändert nachsprechen. Lipsius erkennt das religiöse Princip (den Mittelpunkt und letzten Grund der Beurtheilung) des Christenthums darin, dass das religiöse Verhältniss der Sohnschaft bei Gott in dem Bewusstsein Christi thatsächlich verwirklicht war, und durch den Glauben an ihn der Gemeinschaft der Gläubigen wie jedem Einzelnen vermittelt wird, so dass an die Stelle des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott als unmittelbar persönliche Gegenwart des göttlichen Geistes im Menschen getreten ist (§ 144). Wenn aber Lipsius wiederholt vor der Identificirung der Person Christi mit dem religiösen Princip des Christenthums warnt, so tritt er doch in scharfen Widerspruch z. B. gegen den Rationalismus, der in Christus nur den religiösen Lehrer sieht, in dessen Bewusstsein die Idee der allgemeinen Gottessohnschaft zuerst aufgegangen sei (§ 621), oder gegen die pantheistische Missdeutung der Kirchenlehre im Sinne einer ewigen Menschwerdung Gottes in der menschlichen Gattung, oder gegen die deistische Vorstellung von einer moralischen Einheit in der Uebereinstimmung des subjektiv-menschlichen Wollens mit dem göttlichen Willen (§ 632). Die Person Christi ist einzigartig, weil Christus der Stifter einer einzigartigen Gemein-



schaft, des in der christlichen Gemeinde verwirklichten Gottesreiches ist, welches nicht durch eine ihre innere Wahrheit in sich selbst tragende Lehre, auch nicht durch ein von der Person ablösbares äusseres Werk gestiftet werden konnte (§ 638). Die urbildliche und schöpferisch grundlegende Verwirklichung des christlichen Principis in Jesus Christus wird sich zwar immer nur für die beweisen lassen, die dieses Beweises nicht erst bedürfen, da sie die durch Christus vermittelte Versöhnung und Erlösung und damit den Zugang zu Gott und die Gotteskindschaft erfahren haben (§ 649); für alle, die diese Erfahrung gemacht haben, bleibt aber gewiss, dass der Begründer der vollkommenen Versöhnungs- und Erlösungsreligion nicht selbst durch das Bewusstsein des Zwiespaltes mit Gott und durch den Gegensatz zwischen Gesetz und Sünde hindurchgegangen sein kann, wenn auch die fortschreitende Bewährung seiner Gottesgemeinschaft durch stetig wachsende Treue in der Erfüllung seines gottgesetzten Berufes sich bethätigen musste (§ 651). Die unmittelbare Gewissheit, dass die ewige Liebe in Christus geschichtlich offenbar sei, ist der religiöse Kern der Aussage von der Gottheit Christi. Sollte diese unmittelbare Gewissheit in eine metaphysische Fassung gebracht werden, so waren Formeln, wie die kirchliche Christologie sie aufgestellt hat, unvermeidlich. Jenes fromme Gefühl, das in dem Einssein Christi mit dem Vater und dem Zusammenhange mit dem Haupte der Gemeinde den gegenwärtigen Gott sieht, behält sein Recht in dem liturgischen Theile des Gottesdienstes; jene Formeln einer unberechtigten Metaphysik können aber dadurch nicht verbessert werden, dass man an deren Stelle andere setzen will, die zur Begründung der kirchlichen Formeln nichts beitragen können (§ 655).

Das durch Christus vermittelte vollkommene religiöse Verhältniss der Kindschaft bei Gott fordert nothwendig eine persönliche Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Menschen, ohne welche kein Gebet und kein wirkliches Opfer des Herzens denkbar ist. Diese Wechselbeziehung bleibt aber sehr sinnlich, so lange sie äusserlich aufgefasst wird. Sie

wird nur dann wirklich erlebt, wenn sie als ein Vorgang im menschlichen Geiste erkannt wird. Weil aber eine Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Menschen nur gedacht werden kann zwischen dem Menschen und einem selbstbewussten und selbstthätigen, einem persönlichen Gott, so ist die Forderung eines persönlichen Gottes für die religiöse Erfahrung nothwendig. Eine Aussage über das innere Wesen Gottes an sich, abgesehen von seiner Beziehung zu dem Menschen, ist hierin nicht enthalten. Die unserer religiösen Erfahrung nothwendige Gewissheit der Persönlichkeit Gottes enthält eine Bestimmung über das innere Wesen Gottes eben so wenig, als eine solche in den Worten: „Gott ist die Liebe“ enthalten ist. Glaubt man in dem Gedanken der Persönlichkeit Gottes eine objektiv-theoretische Erkenntniss des inneren Wesens Gottes abgesehen von seiner Beziehung zu dem Menschen zu besitzen, so hat man die Grenzen des dem Menschen möglichen Erkennens überschritten. Eine nicht geringere Ueberschreitung der Grenzen unseres Erkennens würde nach der anderen Seite in der pantheistischen Vorstellung liegen, dass die persönliche Selbstbeurkundung Gottes im Menschengeste als ein Sichpersonificiren oder Persönlichwerden Gottes in den endlichen Persönlichkeiten zu deuten sei (§§ 226 ff.).

Wie alle religiöse Aussagen über Gott nicht metaphysische Bestimmungen über das innere Wesen Gottes enthalten dürfen, sondern entsprechende und richtige Darstellung der religiösen Erfahrung sein müssen, so kann auch die Lehre von der christlichen Offenbarungsdreieckheit nicht als eine metaphysische Erkenntniss des innergöttlichen Lebens (immanente oder ontologische Trinität), sondern nur als die Darstellung des eigenthümlichen Bewusstseins von der Art und Weise gelten, in welcher Gott sich den Gläubigen kund gethan hat und seine unmittelbare Gegenwart in ihnen beurkundet (§ 242). Nicht im physischen Sinne und nicht im metaphysischen Sinne ist Christus der Sohn Gottes, welche beiden Betrachtungsweisen durch die Mehrheit und ohne Vergleich grössere Bedeutung der

neutestamentlichen Stellen gleichmässig abgewiesen werden; er ist der Sohn Gottes im religiösen Sinne, und seine Sohnschaft bei Gott ist die volle Lebensgemeinschaft mit Gott, welche nach Aussage der Geschichte und nach der Bezeugung durch das Dasein der Gemeinde der Inhalt seines persönlichen Selbstbewusstseins gewesen sein muss (§ 144). Wie Christus nichts für sich sein und haben wollte, und nach Johannes 15, 15 alles, *πάντα*, was er von seinem Vater gehört hat, den Seinen kundthut, so giebt er ihnen auch nach dem Apostel Paulus den Geist der Sohnschaft, wenn sie durch Busse (das reumüthige Bekenntniss ihres selbstverschuldeten Zwiespaltes mit Gott und ihrer eigenen Unfähigkeit, diesen Zwiespalt aus sich selbst aufzuheben §. 145), durch Versöhnung, Rechtfertigung und Erlösung, welches gleichbedeutende Begriffe sind, zur Lebensgemeinschaft mit Gott oder zur Kindschaft bei Gott gelangen. In der Lehre von der Versöhnung und Erlösung besteht, wie hier nicht weiter zu erörtern ist, im wesentlichen volle Uebereinstimmung zwischen Lipsius und Ritschl, und wer von solchen Lehrbildungen, die übrigens nicht der ausschliessliche Besitz der genannten Theologen sind, vielmehr zum gemeinsamen Besitz der angesehensten Lehrer gehören, keine Kenntniss nimmt, der geht an dem wichtigsten Ergebniss der Theologie unserer Zeit vorüber. Was aber der Apostel Paulus uns als die Sohnschaft zuspricht, das können wir im Bewusstsein des Abstandes zwischen Sohn und Kindern die Kindschaft nennen, aber der Thatsache selbst einen anderen Begriff unterzuschieben, wird nach den Aussprüchen Christi und seiner Apostel nicht gestattet sein. Die Sohnschaft Christi bei Gott vermittelt seinen Gläubigen die Verwirklichung ihrer eigenen religiösen Bestimmung, Söhne des himmlischen Vaters zu werden, das heisst solche, die Gegenstand seiner Liebe dadurch werden, dass sie ihm entsprechend und damit ihm ähnlich werden wollen. Sie sind nicht Söhne, aber nach dem Ausspruche Christi Matth. 5, 45 sollen sie Söhne werden. Da ist doch einmal eine Dogmatik, nach welcher die Worte Christi Matth. 5, 45: „auf dass ihr Söhne

werdet eures Vaters in den Himmeln“ und Matth. 5, 9: „selig die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Söhne heissen“ und Luk. 6, 35: „so wird euer Lohn gross sein und ihr werdet Söhne des Höchsten sein“ zu ihrem Rechte kommen, Worte, wie Christus grössere nicht gesprochen hat, die von Allen gekannt und von Wenigen nach dem Grundtext richtig übersetzt sind<sup>1)</sup>, und die ihre unzweifelhafte Bestätigung in den schon genannten Stellen der Briefe an die Römer und Galater und in den Stellen finden, in welchen Johannes in seinem ersten Briefe von denen spricht, die aus Gott geboren sind. Die Einheit, in der wir nach Joh. 17, 21 mit Christus und mit Gott eins sein sollen, ist die Kindschaft bei Gott, die uns durch die Sohnschaft Christi vermittelt wird; sie kann nirgends ihre Stätte haben, wenn sie nicht als Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Menschen in einem und demselben Vorgange im Geiste des Menschen ihre Stätte hat; sie ist die unio mystica, die in dieser Dogmatik alles Mystische verliert, aber ihr Mysterium behält.

1) Zu denen, welche der richtigen Uebersetzung von Matth. 5, 45 gefolgt sind, gehört Bernhard Weiss, Matthäusevangelium und seine Lukas-Parallelen, S. 172.

## Rückblick auf die neuesten Papias-Verhandlungen, mit besonderer Beziehung auf Leimbach.

Von

Dr. Wilhelm Weiffenbach in Giessen.

Schluss.

(Vgl. Heft II S. 323—379.)

### 3) Zur Konstruktion und Auslegung des zweit- letzten Satzes im Allgemeinen.

Was zunächst die Konstruktion dieses Satzes betrifft, so habe ich in meiner Schrift (S. 73 ff.) mit der überwiegenden Mehrzahl der Ausleger den Satz *ἃ τε κτλ.* — *λέγουσιν* dem indirekten Fragesatz: *τί Ἀνδρέας κτλ.* coordinirt und ihn gleich diesem von (*τῶν προεσβυτέρων*) *λόγους* abhängig gesetzt. Gegen diese Konstruktion haben sich, soweit ich sehen kann, nur die zwei Stimmen<sup>1)</sup> von H. Ldnn (a. a. O. S. 131) und Leimbach (a. a. O. S. 41 ff.) erhoben. H. Ldnn tritt für die von mir (S. 102—107 m. Schr.) bekämpfte Holtzmann'sche Konstruktion (wonach der Satz *ἃ τε Ἀριστίων κτλ.* ein ein zweites Frageobject umschreibender, somit dem „*τ. προ. λόγους κτλ.*“ paralleler und wie dieses von *ἀνέκρινον* abhängiger Relativsatz ist) ein und meint, meine Polemik gegen Holtzmann betreffe durchweg (?) für die Entscheidung der Frage ganz

1) Nachträglich sehe ich, dass auch Straatman (a. a. O. II, S. 282) gegen mich stimmt und wie H. Ldnn construiert (S. 288 ff.); während Weizsäcker (a. a. O. S. 110) an der Auslegung des *ἃ τε κτλ.* als Frageworts überhaupt keinen Gefallen findet, sondern einen anderen Ausweg sucht, worüber später Näheres.



irrelevante Punkte. Man könne bei der fraglichen Konstruktion verharren, ohne (wie Holtzmann) in Ar. und Joh. allein „die Presbyter“ sehen, ohne den Papias zu deren Hörer erheben und ohne (?) selbst den Aristion zum Gemeindeältesten machen zu müssen.

Allein H. Ldnn macht sich die Sache doch etwas zu leicht, und Behaupten ist noch nicht Beweisen. Dafür dass meine Einwendungen gegen Holtzmann's Konstruktion keineswegs für die Entscheidung der Frage durchweg „irrelevante“ Lufthiebe sind, sei auf Folgendes hingewiesen. Nach Ho.-Ldnn hätte sich Pap. also bei den Schülern der Presbyter erkundigt: 1) nach den Aussagen der „Presbyter“ über (frühere) Apostelworte, 2) nach den Aussagen des Aristion und des Presbyters Johannes (selbst). Hat er aber von Schülern der Presbyter die Mittheilungen der beiden letztgenannten Männer erhalten, so müssen diese beiden, also auch Aristion, eben „Presbyter“ gewesen sein (wie man dies auch übersetze). Das widerspricht aber, wie wir schon mehrfach<sup>1)</sup> zeigten, auf's Entschiedenste dem Fragmente, „da doch ihm (Aristion) nur die Bezeichnung *μαθητῆς* gleichmässig wie dem Johannes zukommt, die Benennung *πρεσβύτερος* dagegen, eben weil sie ausdrücklich und nur beim Namen Johannes steht, dem Aristion ebenso bestimmt entzogen wird“ (Riggb.). Hierzu kommt ein Zweites. Wenn (wie auch H. Ldnn annehmen muss) die beiden Männer Aristion und Johannes „Presbyter“ waren, und wenn es sich bei dem *ἀνακρίνειν* also beidemale um Presbyter-Aussagen als Objekt handelte, so musste das zweite Mal, wo (nach Ldnn) ein kleiner Ausschnitt (von zweien) aus der grösseren Menge „der Presbyter“ gemacht wird, irgend eine Beifügung stehen, also: Ich erkundigte mich darnach: 1) was die Presbyter (überhaupt) über Apostelworte, 2) was insbesondere o. ä. „die beiden Presbyter“ Aristion und Johannes an sich (selber) gesagt hätten. Diese beiden Gründe bleiben auch der von H. Ldnn angebrachten Modification

---

1) Vgl. S. 353. 354. 377, A. 1 dies. Abh.

der Holtzmann'schen Konstruktion gegenüber bestehen und machen deren Annahme daher zur Unmöglichkeit. Was nun aber H. Ldnn gegen meine eigene Konstruktion<sup>1)</sup> vorbringt, sind bloss und dazu mit Unrichtigem gemischte „Unwahrscheinlichkeiten“, denen wir mit demselben Rechte unsere „Wahrscheinlichkeiten“ gegenüberstellen können<sup>2)</sup>. „Es muss“, meint L., „für höchst unwahrscheinlich gelten (warum?), dass Papias Berichte über Aussagen noch lebender Personen aus dritter Hand sollte empfangen haben, dass sich bei „„Presbytern““ über Aussagen noch mitlebender Collegen (?)<sup>3)</sup> bestimmte traditionell-fortpflanzbare Deutero-Aussagen sollten gebildet haben wie über die Aussagen der Apostel. Das Mitleben von Aristion und Johannes Presbyter schliesst eine längere Traditionskette noch aus, und die *παρηκολουθηκότες*<sup>4)</sup> der anderen *πρεσβύτεροι* werden auch die ihrigen gewesen sein“ (vielleicht auch nicht). Wir können einfach dagegen sagen: Aristion, welcher gar kein, und Johannes, welcher nur insofern College „der papian. Presbyter“ war, als auch er (nur schon viel früher) ein kirchliches Gemeindeamt bekleidet hat, stehen vermöge ihrer Eigenschaft als „Herrnschüler“ durchaus über der Schaar der papianischen *πρεσβύτεροι*, bilden ein höheres

1) „Ich fragte (sie) aus nach den Worten der Gemeindeältesten (darüber): was Andreas u. s. w. gesagt habe, und was für Dinge Aristion und der Presbyter Johannes (jetzt noch) sagten?“

2) Auch ich halte, wie Keim, dieses Operiren in der „müßigsten Possibilitätsfrage“ für ebenso bedenklich als erfolglos. Und ich erkläre hier ausdrücklich, dass ich mich nur vor solchen Wahrscheinlichkeiten und Unwahrscheinlichkeiten beuge, die ihre Geburt aus dem Fragment selbst und seiner exegetischen Betrachtung nachweisen können, nicht aber vor solchen, die ihre Entstehung ausserhalb unseres Bruchstücks liegenden Erwägungen verdanken und nur aus sich selber herausgesponnen sind.

3) Diese Ld.'sche Degradirung des Aristion und Johannes zu einfachen Collegen der unter *οἱ παρηκολούτεροι* gemeinten Personen ist gegenüber dem Texte eine reine Gewaltthatigkeit, da ja die *παρ.* wie H. Ldnn selber zugibt, keine unmittelbaren Schüler Jesu gewesen sind, wie es Ar. und Joh. waren.

4) Nicht, wie H. Ldnn schreibt, *παρὰ κολουθηκότες*.

„Traditionsglied“ als jene und stehen insofern, d. i. als Gewährsmänner des Pap., auf der nämlichen Stufe wie die Apostel. Schon damit fällt H. Ldnn's Argument in sich zusammen. Hinzu tritt aber noch die Erwägung, dass Aristion und Johannes als „Jünger Jesu“ zur Zeit, wo Papias *παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἔμαθεν*, jedenfalls schon hochbetagt gewesen sein müssen und, in der That zwei einsam in die Gegenwart hineinragende Säulen aus alter Zeit, nur noch kurze Zeit mit den Presbytern des Pap. zusammen gelebt haben können. Wie unbedenklich ist daher die Annahme, dass Pap. bei jener kurzen Gleichzeitigkeit wahrscheinlich keine Gelegenheit (mehr) fand, persönlich mit jenen beiden Männern zu verkehren, und sich daher mit indirekten Angaben über ihre Aussagen begnügen musste<sup>1)</sup>. Ist H. Ldnn im Wesentlichen auf eine schon früher vorgetragene Konstruktion zurückgegangen, so hat dagegen Leimbach (S. 47 ff.) eine ganz nagelneue und, wenn das Neue allein schon diesen Namen verdient, sehr originelle aufgestellt; aber trotzdem L. dieselbe mit drei- und mehrfachem „philologischen“ Siegel versehen, hat sie meines Wissens bis jetzt bei keinem theologischen Kritiker den mindesten Beifall errungen<sup>2)</sup> und dürfte auch in Zukunft schwerlich Anhänger finden. L. übersetzt nämlich: „Ich fragte nach den Worten der Presbyter, d. h. was Andreas — gesagt hätte, oder welcher andere von den Jüngern des Herrn das gesagt habe, was sowohl Aristion als auch der Presbyter Johannes sagen?“ Allein wenn auch (geg. Keim, Prot. Kchz. S. 884 und Weizsäcker a. a. O. S. 110) gegen die grammatische Möglichkeit dieser Fassung nichts Entscheidendes wird eingewendet werden können<sup>3)</sup>, so ist

1) Vgl. Martens S. 42 ff. 47; aber geg. Straatman II, S. 288 ff.

2) Auch bei seinen ihm sonst nicht ungünstig gesinnten Recensenten Weizsäcker und Düsterdieck nicht. Entschieden ablehnend auch Harnack (Zeitschr. f. KGsch. 1876, S. 119 f.), während Funk (Theol. Quartalschr. 1876, I, S. 102 ff.) sich darüber nicht ausspricht.

3) Indem das *τε* in der Bedeutung „ebensowohl“ zwar der Regel nach hinter dem betreffenden Worte stehen sollte, aber allerdings

sie doch aus andern Gründen durchaus unmöglich und innerlich haltlos. Schon Keim (Prot. Kchz. S. 884) hat dieselbe eine „verzerre und gewaltthätig einlegende“, bei der „noch blessirter als die Sprache der Sinn davon kommt“, genannt. Und Weizsäcker (S. 110) findet mit Recht „den Uebergang von der Frage: *τί Ἀνδρέας κτλ. — εἶπεν* — zu *τίς ἕτερος (εἶπεν) ὁ Ἀριστίων — λέγουσιν* ebenso unnatürlich als den dieser Satzabtheilung zugeschriebenen Gedanken unklar ausgedrückt“<sup>1)</sup>. In unnatürlicher Weise wird, wie wir weiter zufügen, auch der fast zwingend sich aufdrängende Parallelismus zwischen (*τί*) — *εἶπεν* und (*ὃς* *τε*) *λέγουσιν* zerrissen und der gewiss nicht (geg. Straatm. 282) unbeabsichtigte Gegensatz der tempora verwischt. Zum Mindesten sehr auffallend, weil durch Nichts motivirt, wäre ferner die enge Verbindung durch *τε* — *καὶ* „ebensowohl Ar. als der Presbyter Johannes“; nicht weniger auffallend der ebenso unmotivirte plötzliche Uebergang von der Bezeichnung *προσβύτεροι* („d. i. Andreas u. s. w.“) zu der andern: „*μαθηταὶ τοῦ κυρίου*“ sowie das gleich plötzliche Abbrechen grade mit „Matthäus“ bei der Aufzählung der Apostelnamen, und schliesslich das *ἡ* vor *τίς* statt eines vor das ganz neueintretende Moment gehörigen *καὶ*. Entscheidend aber ist gegen L.'s Konstruktion endlich die bei derselben entstehende gänzliche Unangemessenheit des Sinnes. Pap. hätte sich nach jener Fassung einmal nach den Aussagen von sieben — merkwürdigerweise grade sieben — Aposteln an sich und sodann darnach erkundigt, welcher andere, zweite<sup>2)</sup> von den Herrnschü-

zuweilen auch vor demselben steht, besonders wenn wie hier ein den ganzen Satz beherrschendes Relativum vorhanden ist, welches das *τε* an sich ziehen kann.

1) „Wäre dem wirklich so (wie nämlich L. auslegt), so müsste man doch sagen, dass Papias sich so dunkel als möglich ausgedrückt habe, und ein grosser Scharfsinn dazu gehöre, zu entdecken, was er gemeint“. Weizs. S. 111. — Auf's Schärfste verurtheilt auch Straatman S. 196 u. 197 und neuerdings II, S. 286—288 die L.'sche Konstruktion und Fassung von *ὃς τε κτλ.*

2) Denn, wenn *ὁ ἕτερος* der Andere von zweien ist, so kann mei-

lern das, was Ar. und Joh. sagen, (auch) gesagt habe, also gegenüber der Gruppe: Aristion-Johannes als Bestätiger der Aussagen auftrete? Also die Siebener-Majorität der Apostel wird von Pap. auf den Inhalt ihrer Aussagen angesehen, und ausserdem wird noch darnach geforscht, welcher andere (oder zweite) aus der Schaar der Herrnjünger überhaupt das Controlamt über die (so mit nicht genügend glaubwürdig befundenen) Aussagen des Aristion und Johannes übernehmen könne?<sup>1)</sup> Wahrlich ein Verfahren, wie es wunderlicher nicht gedacht werden kann. Ich glaube kaum, dass L. dieses Resultat wird vertreten wollen; es ist aber die unvermeidliche Consequenz seiner Konstruktion.

b) Noch schlimmer stellt sich die Sache für L. dadurch, dass, wie wir später ausführlicher hören werden, der *Ἰωάννης* im ersten und der *ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης* im zweiten Satzgliede für L. die nämliche Person sind, der Zwölfjünger und Apostel Johannes. Darnach würde Johannes zuerst in die Reihe Derjenigen gestellt sein, nach deren Aussagen als solchen sich Pap. erkundigt hat. Sodann aber würde Pap. den nämlichen Johannes — seinen Hauptzeugen! — noch einmal besonders herausgegriffen und ihn in Gesellschaft eines gewissen Aristion bezüglich ihrer Aussagen unter die Controle irgend eines andern (vielleicht selbst nicht-apostolischen) Herrnjüngers gestellt haben. Erst durch das Medium dieses letzteren hindurch bekämen die Johannesworte für Pap. volle Glaubwürdigkeit. Denn, heisst es: „Welcher andere von den

nes Bedünkens *τις ἕτερος* nur: welcher andere, welcher zweite? bedeuten.

1) Sollte mir L. entgegnen wollen, er verstehe das *ἕτερος* nicht in Beziehung auf den (resp. im Unterschiede von) Aristion und Pr. Johannes, sondern in Beziehung auf die vorhergenannten Zwölfjünger, so wäre dem Schaden nicht abgeholfen. Denn dann bekämen wir den Sinn: Oder welcher andere Herrnjünger (gegenüber und ausser den schon genannten) gesagt habe, was Ar. und Joh. sagen, m. a. W. welcher andere *μαθ. τ. κτθ.* (also etwa Judas Thaddäus oder Simon von Cana oder Bartholomäus) sich dazu eigne, die Controle über die Aussagen des Ar. und Joh. zu übernehmen?



Herrnjüngern hat das gesagt, was Joh. sagt?“ Diese beiden ebenso klaren als unvermeidlichen Consequenzen machen die L.'sche Konstruktion für Jedermann, der dem Pap. nicht gradezu Unsinn in seinem Verfahren und in seinen Aeussierungen darüber zuschreibt, also auch für Leimbach, zur puren Unmöglichkeit. Weizsäcker (S. 110) schlägt daher, da man das  $\alpha$  in  $\alpha \tau \epsilon \kappa \lambda$ . nicht gut (?) als Fragewort fassen könne, noch weniger aber eine Gelegenheit da sei, „es als Relativum zu fassen“, als „einzigsten Ausweg“ vor, es mit  $\tau \epsilon$  zu verbinden und  $\alpha \tau \epsilon$  als Partikel =  $\kappa \alpha \theta \acute{\alpha} \pi \epsilon \rho$  zu nehmen. Es wäre dann zu erklären: oder (was) „irgend einer“, der einer andern Kategorie angehört ( $\tau \iota \varsigma \xi \tau \epsilon \rho \sigma$ ), übrigens doch zu den  $\mu \alpha \theta \eta \tau \alpha \iota \tau \omicron \upsilon \nu \kappa \upsilon \rho \iota \omicron \upsilon$  gehört, gesagt habe, gleichwie Arist. und Pr. Joh. sagen. — Allein abgesehen von der Frage, ob  $\alpha \tau \epsilon$  wirklich so im Sinne von „ $\kappa \alpha \theta \acute{\alpha} \pi \epsilon \rho$ “ (zumal in der späteren Prosa) mit dem verb. fin. vorkommt, sehen wir nicht ein, was die Wiederholung des Verbuns ( $\lambda \acute{\epsilon} \gamma \omicron \upsilon \sigma \iota \nu$ ) — und zwar nun ganz auffallender Weise im präs. nach dem vorhergehenden  $\epsilon \dot{\iota} \pi \epsilon \nu$  — bei dieser blossen Exemplifikation für einen Sinn haben soll?<sup>1)</sup> Aber liegt denn überhaupt so dringende Nothwendigkeit vor, die wahrscheinlichste Konstruktion, wonach der Satz  $\alpha \tau \epsilon \lambda \acute{\epsilon} \gamma \omicron \upsilon \sigma \iota \nu$  dem vorigen  $\tau \iota \text{ } \acute{\alpha} \nu \delta \rho \acute{\alpha} \varsigma - \epsilon \dot{\iota} \pi \epsilon \nu$  coordinirt und wie dieser von ( $\pi \rho$ .)  $\lambda \acute{\omicron} \gamma \omicron \upsilon \varsigma$  abhängig ist, zu verlassen, zu verlassen selbst auf die Gefahr bedenklichster Neuverschlge à la Leimbach hin? Wir können es nicht glauben; indessen die Gegner versichern es. Nach Weizsäcker „stört die Auffassung des  $\alpha \tau \epsilon$  als Fragewort, und dieser Uebergang ist durchaus befremdlich“. Allein ich sollte glauben, dass meine Bemerkungen auf S. 111 f. m. Schr. bereits zur Genüge diesen Uebergang erklärt und seines „befremdlichen“

1) Im Wesentlichen läuft W.'s Vorschlag doch wieder auf die in meiner Schr. (S. 96, A. 1) bereits abgewiesene Ewald'sche Fassung des  $\alpha \tau \epsilon$  (= „wie“) hinaus, welche auch bei Martens S. 29. 46 u. ö. (vgl. dagg. Straatman II, S. 282 ff.) in dem: „oder irgend ein anderer Jünger des H. wie auch z. B. Arist. u. s. w.“ anklingt.

Charakters entkleidet hätten. Auch die übrigens nicht unerhörte<sup>1)</sup> Stellung des  $\tau\iota\varsigma$  vor  $\xi\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$  statt des regelmässigen  $\eta \xi\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma \tau\iota\varsigma$ , auf welche sich Weizsäcker mit Leimbach beruft, mag nicht auf „blosser Laune des Schriftstellers beruhen“ (wenn es uns auch etwas puristisch vorkommt, an einen kirchlichen Griechen des 2. Jahrhunderts n. Chr. den strengen Massstab attischer Sprachschärfe anlegen zu wollen). Aber deshalb braucht doch jene Stellung des  $\tau\iota\varsigma$  keinen „besondern Grund“ zu haben und  $\tau\iota\varsigma \xi\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$  noch nicht „einen, der einer anderen Kategorie (von Herrnjugern) angehört“, zu bedeuten, sondern (wenn man den Standort des  $\tau\iota\varsigma$  nicht als einen zufälligen ansehen will) genügt es durchaus, darin ein die Apostelaufzählung mit allgemein-unbestimmter Formel abschliessendes, stark betontes: „irgend ein“ (anderer) zu erblicken. — Weniger rückhaltend als Weizsäcker, der wenigstens nicht die Möglichkeit unserer Konstruktion in Abrede stellt, geht L. gegen dieselbe vor. Leimb., darin ein zweiter Papias, begnügte sich nämlich (wie er uns S. 49 f. ausführlich berichtet) nicht mit Kühner's Grammatik, sondern ging zur „ $\varphi\omega\nu\eta \zeta\omega\sigma\alpha$ “ selber und hatte die Freude, dass Herr Professor Kühner seiner Meinung sowohl bezüglich des  $\tau\iota\varsigma$  als in der Auffassung des  $\acute{\alpha}$  als relativ. völlig beitrug. Ausser dieser „Autorität in der griechischen Syntax“ hat L. auch noch „mehrere andere Philologen“ in's Feld zu führen, „die nach — vielständiger Untersuchung des ganzen Fragments zu keiner anderen Auslegung gekommen sind als zu der von L. vorgetragenen“. Und du wagst es — kann ich als unausgesprochene Nutzenanwendung für mich zwischen den Zeilen lesen — dich solcher philologischen Bundesgenossenschaft gegenüber noch zu rühren? Allerdings. Zunächst kommt mir dieses Paradiren mit „Philologen“ in theologischen Untersuchungen nachgrade doch etwas bedenklich vor. Den „Philologen“ L.'s (die wohl mit den auf S. 15 namentlich aufgeführten „philologischen Kollegen“ identisch sein dürf-

1) Vgl. die Stellen bei Pape s. v., N. 4 extr.

ten) stehen diejenigen Leuschner's (S. 82) gegenüber, welche „bezeugen“, dass der Gebrauch des pron. relat. statt des direkten pr. interr. *τις* in abhängigen Frage-sätzen „etwas sehr Häufiges sei, namentlich in Fällen einer nachträglichen Anreihung wie hier“. Auch die von mir wahrlich nicht gering angeschlagene „Autorität“ Kühner's aber hat der L.'schen Hypothese bis jetzt keinen Anklang finden helfen<sup>1)</sup> und kann hier um so weniger den Ausschlag geben, als wir den diplomatisch genauen Wortlaut der K.'schen Erklärung gar nicht kennen<sup>2)</sup>. L.'s Einwand lautet: Das *ᾗ* kann zwar ein Interrogativum vertreten, aber (nach K.) nur in der Bedeutung: *οἷος* oder *qualis*. Das gibt aber, auf unsere Stelle angewandt (= *qualia dicerent*), einen total andern, „Niemand befriedigenden“ Sinn (S. 48 f.). — Allein, ob das ein interr. vertreten könnende relativum „nur“ in der Bedeutung „qualis“ stehen könne, ist doch wenigstens immer noch unter den Grammatikern disputabel: in keinem Falle aber ist das *ᾗ* ein volles, die reine Qualität angegebendes *οἷα* (so dass also, wie Leimb. meint, bei unserer Konstruktion Pap. auf die Qualität der Aussagen reflektirt hätte), sondern es steht in der Mitte zwischen dem streng interrogativen *τις* und dem qualitativen *οἷος*; grade wie unser deutsches „was für“ oder „welcherlei“, bei dem auch auf die Qualität im strengen Sinn kaum mehr reflektirt wird, sondern jener Begriff nur noch leise mit hineinspielt. Es ist daher unberechtigte Uebertreibung und eintragende

---

1) Bei aller Hochachtung vor K. müssen wir doch sagen: Mit der Grammatik allein reichen wir bei der Auslegung einer so schwierigen Stelle nicht aus. Eine grammatisch ganz legitime Erklärung kann sich bei Beachtung des Zusammenhangs und Erwägung aller in Betracht kommenden zeitlichen, örtlichen und personellen Verhältnisse (bei denen doch K. nicht mitzusprechen haben dürfte) gleichwohl als ein baarer Nonsens herausstellen.

2) Also nicht wissen, ob er die L.'sche Fassung nur für sprachlich möglich, vielleicht auch für die wahrscheinlichste und nächstliegende, oder ob er sie für die einzig mögliche und jede andere für sprachlich unmöglich erklärt hat.

Willkür, wenn L. (S. 49) sagt, im Unterschiede von dem nach dem Inhalte fragenden  $\tau\iota$  werde mit  $\acute{\alpha} = \omicron\iota\alpha$  nach dem Gehalte<sup>1)</sup> der Aussagen gefragt; Papias wolle nicht wissen, was sie sagen, sondern wie ihre Aussagen beschaffen seien, ob weitläufig, einseitig, zuverlässig u. dgl. Dadurch werde aber den beiden Letztgenannten (Arist. und Pr. Joh.) „ein Armuthszeugniss ausgestellt“! Das Gewaltsame und Uebertreibende dieser Behauptung ergibt sich schon sofort, wenn wir zur Probe einen ebenso angelegten Satz aus dem gewöhnlichen Leben herausgreifen: Ich fragte meinen Freund, was sein Vater ihm mitgetheilt habe, und was für (welcherlei) Nachrichten seine Mutter ihm mitgegeben habe? Mit diesem ja doch nur zur besseren Unterscheidung vom vorigen und zur stärkeren Markirung eines neuen Frageobjekts gewählten „was für“ wird also bei der Mutter meines Freundes nach dem „Gehalt“ ihrer Aussagen gefragt und derselben dem Vater gegenüber „ein Armuthszeugniss ausgestellt“?

Da sich somit die von den Gegnern gemachten Vorschläge einer andersartigen Konstruktion des zweitletzten Satzes als durchaus unannehmbar und ihre Einwendungen gegen meine eigene als unerheblich erwiesen haben, so sehe ich vorläufig keinen Grund, um dieselbe aufzugeben. Dass ich auch das erste Satzglied anders wie Leimbach (dem Weizsäcker S. 110 und Düsterdieck<sup>2)</sup> S. 52f. beistimmen) und Mangold (a. a. O. S. 113, A.), aber ebenso wie Holtzmann, H. Ldn (S. 132) und

1) Sind „Art und Weise“ (qualitas) und „Gehalt“ ohne Weiteres identisch?

2) Dieser mit der sehr problematischen Zufügung: der contextmässige Beweis für die Richtigkeit dieser Interpretation (sc. die Aussagen der Presbyter, d. i. was Andreas — gesagt habe) liegt in der unverkennbaren (?) Recapitulation des  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma$  in dem  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ “ (a. a. O. S. 53). — Allein, dass das  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$  das  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma$  „recapituliren“ solle, dürfte höchstens als möglich bezeichnet werden. „Unverkennbar“ ist nur der Parallelismus zwischen „ $\tau\iota$ — $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\nu$ “ und „ $\acute{\alpha}$ — $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ “ und der auffallende Wechsel der tempora von einem zum andern Satzgliede.

jetzt Keim construiren, indem ich übersetze: „(ich forschte nach) den Worten der Presbyter (darüber): was Andreas u. s. w. gesagt habe“, wurde bereits unter Nr. 2 dieses Aufsatzes berührt, und ich glaube dort (S. 354—356) auch das Recht dieser meiner Konstruktion gegen Leimbach genügend gewahrt zu haben.

Was nun die Auslegung des in Rede stehenden Satzes betrifft, so kann ich auch hierin der Hauptsache nach bei den Resultaten meiner Schrift stehen bleiben. Dass ich, um gleich den Hauptpunkt herauszugreifen, die „*πρεσβύτεροι*“ auch hier als „Gemeindeälteste“ fasse und sie nicht mit den nachfolgenden Aposteln und Herrnjüngern identificiren, ergibt sich aus dem zuletzt Gesagten ganz von selbst, und warum ich so erkläre, bedarf nach dem auf S. 345—379 dies. Abh. über die Presbyter des Papias Bemerkten keiner weiteren Begründung. Zu Kleinerem übergehend, richte ich an Weizsäcker (S. 110) die Frage, warum es „nicht berechtigt ist“, *εἰ δὲ πον — ἐλθοι* mit: „So oft aber (Einer) kam“ zu übersetzen? Hinsichtlich ferner des „*παρακολουθεῖν*“ bemerke ich gegenüber der L.'schen Verdrehung (S. 34 f.) meiner Worte, dass ich nur die Behauptung lächerlich fand. *παρ.* könne blos von Schülern des Herrn oder der Apostel, aber nicht wohl von Schülern der (sesshaften) Presbyter (Gemeindebeamten) gebraucht werden. Dass indessen auch „das Jüngerverhältniss zu blossen Gemeindevorstehern“ mit dem Worte bezeichnet werden könne und werde, hat Hilgenfeld (Zeitschr. S. 247 f., A. 1) nachgewiesen. Und erinnert sei auch noch daran, dass das häufigere simpl. „*ἀκολουθεῖω*“ gradezu (vgl. Stephanus s. v.) in dem weiteren Sinne von „famulari, sequi tanquam famulum, pedissequum esse“ u. ä. vorkommt, *ἀκόλουθος* aber öfters: „pedissequus, comes, assectator“ bedeutet und im Unterschiede vom eigentlichen „*θεράπων*“ (nach Hesych.) den „*νεώτερος παῖς*“, den famulus bezeichnet. Hoffentlich ist L., der (S. 35) ohnedies „aus dem nächsten Sinn von *παρ.* kein Kapital schlagen“ will, wenn das Wort im weiteren Sinn ebenso gut oder noch bes-



ser passen sollte — was ja auf S. 345—379 dies. Abh. erwiesen ist — mit Obigem zufriedengestellt. — In Betracht kommt weiter das *ἀνακρίνειν*. Hinsichtlich desselben ist es mir nach den Gegenbemerkungen von Leimbach (S. 35—37) und Straatman (S. 182—186) nun wahrscheinlicher geworden, dass: „So fragte ich ihn (aus) nach den Worten der Pr.“ zu übersetzen sei. Was das zeitliche Verhältniss dieses *ἀνακρίνειν* zu dem *μανθάνειν* und *μνημονεύειν* des Pap. im ersten Satze betrifft, so habe ich die beiderseitigen Thätigkeiten als keineswegs zeitlich getrennt, sondern gleichzeitig und parallel laufend bezeichnet (S. 33. 54. 66 f. 130 m. Schr.). Ich berief mich hierfür einmal auf das die Schilderung des zweiten Satzes<sup>1)</sup> fortführende imperf. *ἀνέκρινον* und sodann auf den Umstand, dass der Text nicht die geringste Andeutung enthalte, dass das von *εἰ δέ ποῦ* an Berichtete einer späteren Zeit angehöre als das Vorhergehende<sup>2)</sup>. Gegen diese ganze Anschauung hat nun Martens (S. 16—22 und S. 24—28) Protest erheben zu müssen geglaubt, weniger aus äusseren als aus inneren Gründen. Ein junger Mann von ca. 20 Jahren, meint Mart., könne unmöglich schon mit der Absicht, Herrn-λόγια, resp. Informationen über Herrnworte zu sammeln, zu den Presbytern gegangen sein. Vielmehr wollte er gleich den andern *παροικολογηκότες* überhaupt nur das Christenthum lernen. Wenn er im Verkehr mit den Presbytern auch Herrnworte vernahm: so war dies wie bei den übrigen *παρ.* nur ein „Auffangen“, nicht die Frucht eines absichtlichen Nachforschens. Dies fand erst später statt, als er allmählig seinen Plan einer „ἐξήγησις“ der *λόγια κυρ.* zu entwerfen begann und nun wünschen musste, den zu behandelnden Stoff so vollständig als möglich zusammen zu bekommen. Schon deshalb müsse, meint Mart., der Satz: *εἰ—ἐλθοι—ἀνέκρινον* auf jene spätere

1) Also das (das papianische *μανθάνειν* näher beschreibende) *οὐ γὰρ — — ἔχαιρον κτλ.*

2) Dies auch geg. Mangold a. a. O. S. 113, A. \*.

Zeit bezogen werden. Dazu komme (S. 23), dass ich in den Lehrern der ab und zu kommenden *παρηκολουθηζόντες* mit Unrecht andere Presbyter erblicke als diejenigen, in deren Schule s. Z. Papias gebildet wurde<sup>1)</sup>. Endlich sei man auch grammatisch nicht zu meiner Annahme genöthigt, da, wenn *ἀνέκρινον* als mit dem erzählenden aor. *ἐλάθου* gleichzeitig genommen werden müsse, es keine ununterbrochene Fortsetzung der mit *ἔχαιρον* begonnenen Schilderung darstelle. Vielmehr schildere, während *ἔχαιρον* unter das Machtgebiet des aor. *ἔμαθον* falle und diese Thätigkeit beschreibe, das *ἀνέκρινον* eine durch das (zufällige) Kommen der *παρηκολ.* veranlasste „neue Thätigkeit“ (S. 20).

Wir verkennen nicht, dass dieser Einwand auf sehr ernstlichen Erwägungen beruht und daher alle Beachtung verdient, vermögen aber gleichwohl Mart. hierin nicht beizupflichten. Denn seine inneren Gründe erscheinen uns nicht durchschlagend, grade die äusseren aber zwingen unseres Erachtens zu der von mir vorgetragenen Anschauung. Warum ein junger Mann von ca. 25 Jahren (zumal in einem geistig geweckten Lande mit jedenfalls nicht späterem Eintritt körperlicher und geistiger Reife als bei uns) noch nicht den Plan, eine Sammlung von Herrnworten. resp. Erläuterungen dazu, im Laufe der Zeit zu veranstalten, gefasst haben und mit diesem Plane zu den Presbytern gegangen sein könne, ist mir unerfindlich. Dürfte es doch in Deutschland mehr als einen jungen Mann geben, der, obgleich erst zwischen 25—30 Jahren zählend, doch schon in ehrenvollster Weise z. B. ein Professorat bekleidet und sich mit bedeutenden literarischen Plänen trägt oder solche schon verwirklicht hat. Und wenn nun gar, wie viele Neueren mit guten Gründen annehmen<sup>2)</sup>, Papias statt im J. 80—85 schon 70 p. Chr. geboren sein sollte, so verliert die fragliche Erwägung von Martens vollends jegliche Beweiskraft. Dazu kommt, dass

1) Dies bringt auch Straatman S. 182—184 gegen mich vor.

2) Vgl. darüber S. 24, A. 1 m. Schr. und Leimbach S. 112 f., A. 1.

ich das über das grammatische Verhältniss des *ἀνέκρινον* zum Vorigen von mir Gesagte trotz der Gegenbemerkungen von M. aufrecht erhalten muss. In der That ist das *ἀνέκρινον* nur die Fortsetzung der mit *ἔχαιρον* begonnenen Schilderung der Thätigkeit „*μανθάνειν παρὰ τῶν πρεσβυτέρων*“. Denn a) bei *εἰ δέ που κτλ.* findet nur der Uebergang von der (bisher beschriebenen) unmittelbar-direkten zu der mittelbar-indirekten Aneignung von Presbyter-Mittheilungen statt; nicht um eine auf ein neues Objekt gerichtete neue Thätigkeit, sondern um eine auf dasselbe Objekt (Presbyter-Worte) gerichtete neue Art der nämlichen Thätigkeit handelt es sich. b) Der Adverbialsatz *εἰ — ἔλθοι* ist doch (wie auch Leimb. S. 38, A. 1 anerkennt) im Wesentlichen nur die Umschreibung eines Objektsatzes, resp. lässt sich leicht in den Objektsaccusativ „*τοὺς ἐλθόντας*“ zusammenziehen. c) Das „*καὶ*“ in *εἰ δέ που καὶ κτλ.*, besonders wenn es mit „auch“ übersetzt werden soll, deutet auf eine Gleichzeitigkeit mit dem Vorigen hin, zumal d) nur mit Willkür und ohne den geringsten Anhalt im Texte bei *εἰ δέ που κτλ.* ein *ὑστερον* oder Aehnliches<sup>1)</sup> hinzugedacht wird<sup>2)</sup>.

Was endlich den Einwurf betrifft, die *πρεσβύτεροι* der *παρηκολουθήκότες* seien nach dem Texte als mit denen des Papias identisch zu denken (dies verbiete aber doch sicher den Gedanken, dass Pap. zu gleicher Zeit bei seinen Presbytern gelernt und bei andern Schülern dersel-

1) Falsch auch Hilgenfeld (Zeitschr. S. 251): „Erst als die eigentlichen *πρεσβύτεροι* nicht mehr lebten, hat Pap. Jünger derselben ausgefragt, was ein jeder von ihnen einst sagte“.

2) Durchaus Recht gibt mir in diesem Punkte Straatman S. 193: „Ebensowenig ist die Trennung zwischen dem ersten und dritten Satze zu rechtfertigen; kein vorurtheilsfreier Leser wird jemals auf den Gedanken kommen, dass das *ὅσα ποτε* und das *εἰ δέ που καὶ τις* u. s. w. durch einen Zeitraum von plus minus 20 Jahren getrennt seien“. In der That ist auch nicht einzusehen, warum Pap., wenn eine solche zeitliche Scheidung in seiner Absicht gelegen hätte, nicht einfach: „*ὑστερον δέ εἴ που κ.* oder *ἔπειτα δέ κτλ.* o. ä. geschrieben haben sollte.“

ben über seine eigenen Lehrer Erkundigungen eingezogen habe), so gebe ich nur zu, dass, falls die Nicht-Gleichzeitigkeit des *ἔχαιρον* und *ἀνέκρινον* bereits aus anderen zwingenden Gründen erwiesen wäre, die *πρεσβύτεροι* der *παριηκολουθ.* und die *πρ.* des Pap. identificirt werden könnten, indem das „*ἔλθοι*“ dann den Sinn hätte: „Wenn dann aber später (als ich den Plan zu meiner *ἐξήγησις* bereits gefasst hatte) ein (anderer) Lehrling meiner Presbyter (der vor oder nach mir bei denselben gelernt hatte) kam, so (that ich nun, woran ich bei meinem unbefangenen einstigen Lernen noch nicht gedacht hatte, nämlich:) fragte ich denselben (eben behufs Sammlung solcher Aussprüche) aus nach Worten der Presbyter“. Dagegen leugne ich entschieden, dass der Text an sich zur Annahme dieser „Identität“ nöthige, und wiederhole meinen, so lange die Gleichzeitigkeit von *ἀνέκρινον* und *ἔχαιρον* aus guten Gründen feststeht, unwiderlegt bleibenden Satz: „Inquirirte Pap. die dann und wann zu ihm kommenden Presbyter-Schüler, so liegt doch klarer Weise darin, dass sie nicht ihren ständigen Aufenthalt in seiner und seiner Lehrer Nähe hatten, sondern mit andern Presbytern als Papias in Verkehr standen; wie es denn auch eine Lächerlichkeit gewesen wäre, andere Presbyter-Schüler nach den Aussagen seiner Lehrer zu fragen“ (S. 72, A. 1 m. Schr.). Auch sollte man (wie ich zum Schluss bemerke), wenn die Lehrer des Papias die nämlichen wie die der *παριηκολουθηκότες* gewesen wären, doch wohl gewiss im zweitletzten Satze ein *εἰ δέ που καὶ ἄλλος τις παριηκολουθηκὼς κτλ.* erwarten<sup>1)</sup>.

Mit dem zuletzt Ausgeführten ist im Wesentlichen auch schon Dasjenige, was Straatman aus unserem Satze

1) Während ein „*ἄλλοις*“ vor *πρεσβυτέροις* entbehrlich war, da zu Pap. „kommende“ Nachfolger „der Presbyter“ vernünftigerweise nicht als mit seinen eigenen Lehrern verkehrend gedacht werden konnten, und da durch das „*τοῖς*“ die Kategorie der Presb. überhaupt bezeichnet ist, dieselbe aber (vgl. S. 351 f. u. 371 dies. Abh.) im Vorhergehenden höchst wahrscheinlich nach ihrem Orte, resp. Ausdehnungsgebiete, näher bestimmt war.

gegen meine Deutung der *προσβύτεροι* als „Gemeindeältesten“ anführt (S. 182 ff.), entkräftet; und speciell das auf S. 185 f. von ihm Bemerkte findet seine Erledigung durch meine nun veränderte Fassung des „*ἀνέκρινον*“<sup>1)</sup> = „ich fragte aus“. Denn nun haben wir nicht mehr „den argwöhnischen Jüngling“ Str.’s, „der gar nicht dazu kommen konnte, seinen Lehrern trotz aller von ihm ergriffenen Schutzmassregeln uneingeschränkt zu vertrauen, und der erst dann vollkommen beruhigt ist, wenn er ihre Worte in jeder Hinsicht durch die Erklärungen anderer Gemeindeältesten befestigt sieht“ (S. 185). Wenn mir dann aber ebendas. von Str. die Wahl gestellt wird: Entweder haben die Presbyter-Nachfolger dem Papias nur die Bestätigung des von seinen eigenen Presb. Gelernten gebracht, dann war’s nichts Neues, oder Pap. hat wirklich zweierlei Art von mündlichen Ueberlieferungen genossen, a) seitens seiner Presbyter, b) neue Dinge seitens dieses und jenes *παρηκολούθηκώς*, aber dann hat er für letztere nicht den erforderlichen Massstab der Beurtheilung wie bei seinen Presbytern gehabt: so vermag ich in diesem aut — aut in keiner Weise ein „unentrinnbares Dilemma“, sondern nur einen unnatürlichen Gegensatz zu erblicken. Str. scheint gar nicht gelesen zu haben, dass ich S. 51 ff. m. Schr. die masculine Fassung von *ὑπὲρ αὐτῶν* (= *τῶν προσβυτέρων*) nur als mit der andern, wonach „*αὐτῶν*“ auf das *ὅσα ἔμαθον* zurückschaut, gleich möglich hingestellt und sogar (aus auf S. 53. A. 1 m. Schr. entwickelten Gründen) die Auffassung: „(Ich kann Wahrheit hinsichtlich des von den Pr. Erlernten oder hinsichtlich der Presbyter versichern; denn) ich habe mich damals grundsätzlich nur an ganz glaubwürdige Referenten gehalten: und solche waren eben die Gemeindeältesten“ als die wahrscheinlichere bezeichnet habe. Dann ist aber die Sachlage vielmehr die: a) Papias erlernte den in *ὅσα* liegenden Inhalt direkt seitens der Presbyter, b) er fragte die ab und zu mit ihm zusammenkommenden

1) Das ich früher „Ich untersuchte genau“ übersetzte.



*παρηκολουθηκότες* (natürlich anderer Pr.) nach den Worten ihrer Presbyter aus. Hierbei erfuhr er der Natur der Sache nach theils ihm schon von seinen Presb. Bekanntes (was ihm das schon an sich Gewisse und Glaubwürdige nur noch gewisser machte) theils für ihn Neues. Der von Str. vermisste „Beurtheilungsmassstab“ für das Letztere lag aber einfach darin, dass auch die „*παρηκολουθηκότες*“ wie Pap. selbst sich nur an glaubwürdige Referenten, „und solche waren eben die Gemeindeältesten“, gehalten hatten<sup>1)</sup>.

Zum Schlusse sei noch des *εἶπεν* und *λέγουσιν* im dritten und vierten Satzgliede gedacht, da auch hier die Auslegung noch nicht über alle Anfechtung erhaben ist. Die überwiegende Mehrzahl der Ausleger<sup>2)</sup> findet vermöge des Gegensatzes der tempora angedeutet, dass die Frage nach dem, was Andreas u. s. w. gesagt habe, diese Herrnjünger, d. i. die Apostel, als zur Zeit des *ἀνακρίνειν* nicht mehr lebend<sup>3)</sup>, die andere: „was Arist. und Pr. Johannes (noch) sagen?“ diese beiden nicht-apostolischen Herrnjünger als damals<sup>4)</sup> noch le-

1) Uebrigens bliebe mir selbst in dem Fall, wenn die Identität der papianischen *πρεσβύτεροι* mit denen der *παρηκολουθηκότες* stringent bewiesen worden wäre, immer noch der Ausweg aus der Enge, in die mich Str. gebracht zu haben glaubt, übrig, dass ich das „*μαρτυράειν*“ des Pap. mit Hilgf. (Zeitschr. S. 251) im Sinne von „*ἀκούειν*“ fasste und dieses wie in der Notiz über Markus (Euseb. H. E. III, 39, 15) als ein einmaliges oder doch ein ad hoc zu Theil gewordenes Hören und vielleicht auch (wenn Str. das *ἐμνημόνευσα* richtig gedeutet haben sollte) Niederschreiben von dem ständigen Schülersein (*παρηκολουθεῖν*) der *ἐλθόντες* bei den Presbytern unterschiede. Allein solange es an jenem stringenten Beweise gänzlich fehlt, bedarf es dieses Ausweges gar nicht.

2) Neuerdings auch Mangold (S. 113, A.) u. Weisz. S. 111, nicht aber Straatm. II, S. 282. Leimb. (S. 113) gesteht wenigstens thatsächlich zu, dass zur Zeit des papian. Lernens (im J. 90—100) alle andern Apostel (ausser Johannes?) „wohl nicht mehr gelebt haben“.

3) Was sich auch schon aus einer einfachen chronologischen Berechnung als durchaus wahrscheinlich ergibt.

4) Willkürlich, weil ganz gegen den Sinn des Contextes sich erforschte bei den *ἐλθόντες* die Auss. ihrer Presbyter (darüber), was

bend darstelle. Dies will nun aber Martens (S. 41—50) nicht gelten lassen. Auf seine allgemeinen Erwägungen (S. 41 ff.), nach denen diese Unterscheidung sich nicht durchführen lassen soll, gehen wir hier nicht ein. Denn es werden uns dort nur Möglichkeiten, Wahrscheinlichkeiten und Unwahrscheinlichkeiten geboten, denen wir mit gleichem Rechte gegentheilige Vermuthungen und Wahrscheinlichkeiten entgegensetzen könnten, und die schliesslich vielleicht beiderseits mit einem „non liquet“ (vgl. Ma. S. 45) endigen möchten. Für uns kann es sich hier nur um eine Prüfung des exegetischen Rechtes oder Unrechtes unserer oder der M.'schen Auffassung handeln. In dieser Hinsicht macht Mart. (S. 48 f.) geltend, es sei durchaus unberechtigt, das „*τί Ἀνδρέας — μαθητῶν*“ bloß von den zwölf Aposteln zu verstehen. Vielmehr müsse *ἡ τις ξετερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν* auf alle Jünger des Herrn überhaupt, incl. der fünf ungenannten Apostel und des Aristion und Presbyters Johannes, bezogen werden. Dann komme aber das Fragment bei meiner Auffassung mit sich selbst in Widerspruch, indem es zuerst (vgl. *εἶπεν*) alle Herrnjünger zur Zeit des *ἀνακρίνειν* (ca. 100 p. Chr.) gestorben sein lasse und dann doch wieder von zwei zu jener Zeit oder gar „wie man das *λέγουσιν* eigentlich (?) interpretiren müsste“, „zur Zeit der Abfassung der papianischen Schrift“ (Ma. S. 41 u. 96 f.) noch lebenden *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* rede. Somit sei der Satz, dass Arist. und Pr. Joh. im J. 100 die einzigen noch überlebenden Herrnjünger gewesen seien, unhaltbar; ebensogut kann damals noch (irgend) ein Apostel, der ja auch *μαθητῆς τ. κυρίου* war, gelebt haben, wenigstens folgt das Verstorbenesein aller nicht aus dem *εἶπεν*. Dies Verbum will nur besagen: was Andreas oder Petrus oder sonst ein Herrnjünger quodam tempore zu den Presbytern gesagt habe; das praes. *λέγουσιν* aber dürfen wir, im Hinblick

Ar. und Pr. Joh. (noch) sagen] beziehen (vgl. Martens S. 95—97) manche Ausleger das *λέγουσιν* auf die Zeit, wo Papias sein Buch schrieb. — Vgl. dagegen auch Straatman II, S. 303.

auf die papianische Vorliebe für „τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης“, wohl erklären: und welche Dinge (es waren die) Aristion und der Pr. Joh. sagten (wie) mit einer lebendigen und bleibenden Stimme<sup>1)</sup>; so dass also die Annahme, Arist. und der Pr. Joh. hätten zur Zeit des papianischen ἀνακρίνειν noch gelebt, vom Fragmente selbst nicht aufgenöthigt wird. — Dieses Argument von Mart. lässt sich leicht genug von hinten her aufrollen. Wenn Mart. meint, er sehe nicht ein, was gegen seine Erklärung des „λέγουσιν“ eingewendet werden könne, so ist das eine fast naive Aeusserung. Ich dünke, der Einwand, dass ein so absonderlicher Gebrauch des Praes. erst belegt werden müsse, läge doch mehr als nahe; und ich kann, trotz der Verwahrung von Mart. (S. 50) dagegen, in seiner Erklärung nur die wiederaufgelebte Ewald'sche erblicken, die in m. Schr. S. 103, A. 1 bereits ihre Widerlegung gefunden hat. Willkürlich wie diese Fassung des praes. „λέγουσιν“ ist auch die Einzwängung des ganz allgemeinen aoristischen εἶπεν zu dem Sinn: „was (Andr. u. s. w.) „zu einer gewissen Zeit, irgend einmal“ gesagt habe. Aber beide Manipulationen sind zudem auch ganz unnöthig; denn der bei unserer Fassung angeblich entstehende Selbstwiderspruch des Fragments existirt nur in der Einbildung. Ohne mich der willkürlichen und schon früher (S. 113, A. 1 m. Schr.) von mir widerlegten, aber neuerdings von ihnen wiederholten Annahme Weizsäcker's (a. a. O. S. 111) und Hilgenfeld's<sup>2)</sup>, Aristion und Pr. Johannes seien „keine persönlichen Jünger Jesu“, sondern nur im

1) Vgl. Martens S. 45. 50. 96. Auch Leimbach (S. 117 f.) bezieht das praes. λέγουσιν wenigstens mit auf das Gegenwärtigbleiben, auf das vor der Seele Stehenbleiben und in den Ohren Forttönen der Rede jener beiden Männer, „selbst als ihr Mund längst geschlossen war“.

2) Vgl. ausser den „Ev. v.“ S. 339, A. 4 neuerdings: Einleitung S. 57, A. 1 u. Zeitschr. S. 255 f. mit dem wenigbedeutenden Grunde: „Hätte nur Pap. die unmittelbaren Jünger des Herrn nicht schon mit ἡμεῖς — μαθητῶν abgeschlossen!“ Vgl. dagegen das oben im Texte gleich weiter Folgende.

weiteren Sinn seine *μαθηται* oder gar Apostelschüler gewesen, zu bedienen, sage ich: Die Formel „*ἢ τις ἕτερος — μαθητῶν*“ kann deshalb, weil vor ihr lauter und nur Apostel aufgezählt sind, unmöglich auf andere als auf apostolische Herrnschüler bezogen werden. Durch das gemeinsame Prädikat *μαθηται τοῦ κυρίου* und durch die unmittelbare Nebenanstellung des Ar. und des Pr. Joh. an die Apostelreihe ist die Gleichheit der vorigen Sieben und der jetzigen Zwei als sämmtlich unmittelbarer Herrnschüler gewahrt. Durch das veränderte tempus sowie durch den dem Sätzchen *ἃ τε πλ.* den Charakter eines Nachtrags aufprägenden Wechsel des Pronomens sind die zwei zuletzt genannten Männer als von den vorigen verschiedene, als eine besondere Gruppe von Herrnjugendern, als von den apostolischen (im vorigen Satzglied) unterschiedene nicht-apostolische *μαθηται τ. κυρ.* gekennzeichnet. Wir bleiben auf Grund des Vorstehenden bei der „bedeutungsvollen Unterscheidung des praes. *λέγουσιν* vom praet. *εἶπεν*“ stehen.

#### 4) Die Reihenfolge der Apostelnamen im zweit- letzten Satze.

Ich glaube in m. Schr. (S. 78—95) den Wahn, als lasse sich die besagte Reihenfolge am besten, ja nur unter Voraussetzung des johanneischen Evangeliums erklären, und als entspreche dieselbe im Wesentlichen der dort eingehaltenen, endgültig zerstört zu haben. Dieser negative Theil meiner einschlägigen Ausführungen hat denn auch vielfach offene Zustimmung und kaum ernstlichen Widerspruch gefunden. Auch die Art, wie Leimbach (S. 106—110) die in Rede stehende Steitz-Leuschner'sche Hypothese einigermaßen in Schutz nimmt, ist so reservirt und an Concessionen reich (vgl. bes. S. 106. 107. 109), dass ich daraus keine Veranlassung entnehmen kann, nochmals auf diese Sache zurückzukommen.

Dagegen dürfte es nicht überflüssig sein, noch ein Wort über die positive Seite jener Verhandlung zu

sagen, also über die Frage: Wie erklärt sich unter Absehung vom vierten Evangelium diese auffallende und bei einem Manne wie Papias doch schwerlich ganz zufällige Reihenfolge der Apostelnamen? Ich habe in m. Schr. von vornherein darauf hingewiesen, dass wir hier auf einem Boden von Vermuthungen und Wahrscheinlichkeiten stehen; und es konnte daher auch die von mir selber s. Z. vorgebrachte Erklärung (S. 78 ff. 91 f.) natürlich nur den Werth einer Hypothese für sich beanspruchen. Und ich bin, da dieselbe bei den Auslegern sehr wenig Anklang und vielseitigen Widerspruch gefunden hat, gerne bereit, auf dieselbe kein Gewicht zu legen, ja sie, trotzdem auch die meisten der von anderer Seite producirtten Erklärungen nicht über alle Bedenken erhaben sind, ganz zurückzunehmen. Allein hiermit gebe ich nur einen individuell ausgeprägten hypothetischen Versuch, die fragliche Reihenfolge im Einzelnen zu erklären auf, aber nicht die jener Hypothese als Wahrheitsmoment zu Grunde liegende richtige und immer mehr Anerkennung findende Beobachtung, dass im Allgemeinen<sup>1)</sup> die für Papias wichtigeren Apostel voranstehen, die für ihn weniger wichtigen nachgestellt sind, oder dass, wie Martens (S. 34) sich ausdrückt, „der Platz, den Pap. einem jeden der sieben (Apostel) anweist, gewählt ist im Blick auf die Bedeutung, welche der Zusammenstellende ihm

---

1) Wenn daher Hilgenfeld (Zeitschr. S. 254) meiner Ausführung über die Reihenfolge der Apostelnamen und die auffallend späte Stellung des Johannes entgegenhält: schon die Voranstellung des Andreas vor Petrus lehre, dass Pap. an eine Rangordnung der Apostel gar nicht gedacht habe, so kann sein Einwurf nur meine Hypothese zur Erklärung der Reihenfolge im Einzelnen, nicht aber die nachgewiesene Thatsache, dass im Allgemeinen die für Pap. wichtigeren (3) Apostel voranstehen, treffen. Zwischen letzterem Faktum und einer streng durchgeführten „Rangordnung“ der Einzelnen dürfte denn doch einiger Unterschied bestehen. Jenes „gar nicht“ ist daher ein übertreibender Fehlschluss, und der Witz H.'s (S. 255), nach meiner Erklärung habe „Papias von den Aposteln erst drei Primaner, dann zwei Ober- und zwei Unter-Secundaner, in Unter-Secunda Johannes und Matthäus, angeführt“ wird meinem in dieser Abhandlung eingenommenen Standpunkte gegenüber gegenstandslos.



zuerkannte“. Warum es nun aber bei dieser Sachlage im Allgemeinen grade zu der vorliegenden Reihenfolge im Einzelnen gekommen sei, und warum die zuerst genannten Apostel eine grössere, die späterstehenden eine geringere Bedeutung in des Pap. Augen gehabt haben, darüber wird es vielleicht stets bei einem „non liquet“ bleiben müssen. Ich gedenke daher hier auch nicht in eine Kritik der neuerdings von anderer Seite vorgetragenen (ja natürlich auch nur hypothetischen) Versuche, die Reihenfolge der Apostelnamen im Einzelnen zu erklären, einzutreten, sondern begnüge mich mit einem kurzen Referat über dieselben und einigen hie und da eingeflochtenen Zwischen- oder Randbemerkungen, im Uebrigen das Urtheil über ihren Werth oder Unwerth, über ihren wirklichen oder vermeintlichen Vorzug vor meiner Erklärung dem Leser überlassend. Lipsius (a. a. O. S. 586 f.) vermuthet in sehr scharfsinniger Weise, „die auf den ersten Blick so auffällige Reihenfolge Andreas, Petrus — — Matthäus“ erkläre sich aus den „der apocryphischen Apostel-Legende“ zu Grunde liegenden „geographischen Verhältnissen“. Jene Legende „lässt ebenso wie die Lokaltradition von Sinope den Andreas in den Küstengebieten des schwarzen Meeres, im Pontus und im bosporanischen Reiche wirken und versetzt in eben jene Gegenden gelegentlich auch seinen Bruder Petrus, dessen Missionsthätigkeit in „„Pontos, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien““ überdies durch die Adresse des ersten petrinischen Briefes bezeugt zu werden schien. Philippus soll nach der einen Tradition in Lykaonien, nach der andern in Phrygien gewirkt haben; Thomas in Edessa und im parthischen Reiche. Jacobus ist sicher nicht der Zebedaide, sondern der früh mit dem „„Bruder des Herrn““ identificirte Sohn des Alphäus, der in Jerusalem verblieben und dort den Märtyrertod gestorben sein soll. Von der Tradition über Matthäus, der nach apocryphischen Apostelakten zugleich mit Andreas an's schwarze Meer versetzt wird, scheint Papias dagegen noch nichts gewusst zu haben; vermuthlich meinte er, der Ver-

fasser der „in hebräischer Sprache verfassten“ λόγια habe ebenso wie Jacobus lediglich in Palästina gewirkt. und ebendasselbst scheint er nach der Ordnung der Namen auch die apostolische Thätigkeit des Johannes gesucht zu haben“.

Aehnlich wie Lipsius stellt sich Keim (Prot. Kchz. S. 885 f.) zu unserer Frage. Klar sei vor Allem, „warum Philippus, die Autorität Kleinasiens, die nachweisliche Autorität des Papias, so sehr an die Spitze kommt; und von dieser Erkenntniss aus muss auch über das Andere Licht werden statt des Nebels“. Nach der ganzen Eintheilung der Apostel bei Pap. „begreife man ja wohl, dass Petrus und mit ihm sein Bruder (des Namens wegen voran) die Ersten wurden, Petrus das Haupt der Gemeinde und der Missionär nicht nur Syriens, sondern auch (1. Petrusbrief) Kleinasiens, Andreas vielleicht schon damals als des Bruders Genosse gedacht, später ausdrücklich mit Mission in Kleinasien betraut; dann folgt Philippus, der Glaubensbote Phrygiens, Thomas schon nach Euseb. und nach alter Tradition der Apostel Edessa's, Jakobus, das Kirchenhaupt Jerusalems und Antiochia's. Aber wie schon Edessa und Jerusalem, so liegen dem Papias und seinen Traditions Männern Johannes und Matthäus und die Andern fern und noch viel ferner“. — Mit viel weniger Kopfzerbrechens erledigt Hilgenfeld (Zeitschr. S. 255) unsere Frage. „Es liegt ja“, schreibt er kurz und bündig, „nichts näher (?), als dass Papias die Apostel ungefähr in der Reihenfolge anführt, in welcher ihre (?) Jünger zu ihm gekommen waren“<sup>1)</sup>. Ebenso „naheliegend“ dürfte es sein, wenn Martens (S. 36 ff.) die Reihenfolge daraus erklärt, dass Pap. von den voranstehenden Aposteln mehr, von den nachfolgenden weniger λόγια zu erlangen hoffte<sup>2)</sup>, oder eventuell auch so: Papias hörte und

1) Aber sieht denn Hi. nicht, wie gefährlich diese Ansicht dem „Kleinasiaten“ Johannes ist? Seine Schüler waren also „ungefähr“ die letzten von den zu Papias kommenden παρρηγολονθηκότες!

2) Also von dem „in Kleinasien lange Zeit wirksamen Apostel“

memorirte in seiner Jugend die ihm unter Zufügung des Namens des jedesmaligen apostolischen Gewährsmannes überlieferten λόγια. Indem er aber so die einzelnen λόγια memorirte und sich einprägte, bildete sich von selbst eine bestimmte Reihenfolge der einzelnen (die λόγια überliefernden) apostolischen Gewährsmänner zuerst in seinem Gedächtniss, später dann in seinen schriftlichen Aufzeichnungen heraus. — Unser Glaube an diese psychologische generatio spontanea ist äusserst schwach. Gleichwohl sollen wir noch grössere Wunder schauen. Denn Leimbach (S. 109 ff.), nachdem er vorausgeschickt, dass die Entstehung der Namenreihenfolge in keiner Weise auf „Unterscheidungen“ der Apostel hinsichtlich ihrer Bedeutung beruhe, gibt dann eine Erklärung jener, in der sich die bisherigen Ausleger bis zu einem gewissen Grade brüderlich die Hand reichen können, indem fast jeder ein Stücklein von seiner Hypothese darin wiederfindet. Neu ist nur, dass grade diese Aneinanderreihung „durch Ideenverbindung zu Stande gekommen“ ist, indem „ein Name den andern anzog, theilweise unterstützt durch die dem Papias bekannten Apostelverzeichnisse“. Im Einzelnen war dieser merkwürdige Hergang folgender: „Entweder zählt Papias die Apostel nach dem vierten Evangelium auf bis Thomas, welchem er „die beiden Söhne Zebedäi“ (Joh. 21) anschliesst<sup>1)</sup>, — „oder (varietas delectat!): Pap. zählt das erste Brüderpaar alphabetisch auf (mit Weiffb.), dann lässt er das zweite Paar aus, weil er Jakobus, den Frühvollendeten, übergehen will und für Johannes bereits einen späteren Platz ausgedacht hat<sup>2)</sup>; das dritte Jüngerpaar citirt er

---

Johannes“, von dem „Schreiber des 4. Ev.'s“ hoffte Pap. am zweitwenigsten zu erlangen!

1) Aber nur eine Seite vorher (S. 108) hat L. ja zugegeben, dass bei „Ιάκωβος“ schwerlich an den „schon zu früh aus dem Wirkungskreise zu Jerusalem geschiedenen Bruder Johannis“, den Zebedaiden, gedacht werden könne!

2) Welche mühsamen und pedantischen Reflexionen behufs seiner Apostelreihenfolge traut doch L. dem Papias zu! Uebrigens erfahren

(wohl zur Abwechslung?) nach Act. 1, 13. Nun sind die Bekannteren der Apostel erschöpft (denn von den beiden Johannes und Matthäus will er noch später reden)<sup>1)</sup>, und Pap. knüpft nach Thomas (bzw. Philippus — —) Jakobus den Gerechten (?) an. Damit ist er am Ende; aber der Jakobusname führt ihn wieder durch Ideencombination auf den Johannes<sup>2)</sup>, und von diesem kommt er auf den Matthäus“, was „seinen Grund darin haben kann, dass beide Evangelisten sind“<sup>3)</sup>. „Hierzu kommt (endlich), dass die hier angeführten Herrn jünger diejenigen sein können, welche auch vor der Zerstreuung der Apostel in Kleinasien, Syrien und Palästina sich bekannter gemacht hatten, und von welchen eine reichhaltigere Tradition noch vorhanden, noch lebendig war“<sup>4)</sup>.

##### 5) Die späte Stellung des Namens Johannes und die hieraus zu ziehenden Consequenzen.

Wenn, wie Martens anerkennt, und wie selbst Leimbach bis zu einem gewissen Grade zugibt<sup>5)</sup>, die Apostel-

wir keine Silbe darüber, warum P. dem Joh. diesen „späteren Platz“ aus- und zugeordnet habe.

1) Für diese konnte also wohl kaum ein Platz spät genug sein?!

2) Aber soeben haben wir ja erst gehört, dass Pap. das zweite Brüderpaar an dritter und vierter Stelle deshalb ausgelassen habe, weil (Jacobus frühvollendet und) dem Johannes von Papias bereits ein späterer Platz ausgedacht war. Wie reimt sich das im Voraus „Ausgedachte“ mit „Ideenverbindung“? Und wie denkt sich überhaupt L. die letztere an unserer Stelle?

3) Diesem über alles Mass verkehrten Gesichtspunkte glaubte ich nach den in m. Schr. S. 83 A. 1 und S. 89 f. gegebenen Ausführungen nicht mehr begegnen zu müssen.

4) Wie gefährlich bei dieser Hilfsannahme die späte Stellung seines Namens für den „kleinasiatischen“ Johannes wird, leuchtet ein.

5) Uebrigens kommt hier L. aus einem gewissen Schwanken nicht heraus. Keine „Unterscheidungen“ (S. 109) sollen bei der Apostelreihenfolge in Betracht kommen, und doch lesen wir auf derselben Seite: „Nun (sc. mit Thomas) sind die Bekannteren der Apostel erschöpft“ (wie auch auf S. 108 der nämliche Gesichtspunkt sich geltend macht). Auch sollte man denken, dass, wenn „die von

namen bei Papias im Allgemeinen nach der Bedeutung, welche ihre Träger für den Vater gehabt haben, auf einander folgen: so muss unter der traditionellen Voraussetzung, dass Johannes der Apostel Kleinasiens und der dem Pap. bekannte Verfasser des vierten Evangeliums gewesen sei, die späte Stellung seines Namens (der 6te unter 7) eine im höchsten Grade auffallende, ja befremdliche genannt werden<sup>1)</sup>. Und solange für diese Erscheinung und den Mangel jeglicher Hervorhebung des „Apostels Kleinasiens“ nicht ganz triftige und schlagende Gründe vorgebracht werden können, solange wird<sup>2)</sup> mein Satz, dass nach den exegetischen Ergebnissen aus unserem Fragmente der Apostel Johannes für das Bewusstsein des Kleinasiaten Papias unmöglich eine irgendwie hervorragende Bedeutung gehabt haben könne<sup>3)</sup>, dass somit (auch) das Glauben des Pap. an die Abfassung des vierten Evangeliums durch den Apostel und an den kleinasiatischen Aufenthalt des Zebedaiden äusserst unwahrscheinlich sei (S. 143 m. Schr.), unanfechtbar bleiben.

Pap. angeführten Herrnjünger (überhaupt) diejenigen sein können, welche sich in Kleinasien u. s. w. bekannter gemacht hatten“, er nun auch weiter im Einzelnen von den „Bekannteren“ wieder die (ihm) Bekanntesten und Wichtigsten in erster Linie werde genannt und placirt haben.

1) Keim (Prot. Kchz. S. 886) findet sie sogar unlogisch. „Wie schon Edessa und Jerusalem, so liegen dem Pap. — — Johannes und Matthäus und die Andern fern und noch viel ferner; sie haben also, so sagt wenigstens die Logik, ob er sie nun in Palästina suchte oder Aethiopien, in Kleinasien neben Petrus und Philippus nichts zu thun gehabt, weil sie sonst, so sagt wenigstens die Logik, dicht neben diesen Männern stehen müssten.“

2) Wie auch Lipsius, Keim, Loman, H. Ldm u. A., neuestens auch Straatman (II, S. 309 ff.) anerkannt haben.

3) Nur wenn sich andere, ganz überzeugende Gründe für diese papianische Zurückstellung und -setzung des Apostels Johannes beibringen liessen, könnte der im Texte unmittelbar folgende Schluss hinsichtlich seines kleinasiatischen Aufenthaltes u. s. w. abgewendet werden. An solchen, jenes auffällende Faktum in befriedigender Weise anders erklärenden Gründen fehlt es aber bis zur Stunde durchaus.



Wirklich nur einigermaßen triftige Gründe vermisste ich aber unter dem von den Gegnern über unsere Frage Vor-gebrachten vollständig. Hilgenfeld (Zeitschr. S. 254 f.) geht auf den fraglichen Punkt so gut wie gar nicht ein, resp. mit der schon (auf S. 426, A. 1 dies. Abh.) erwähnten unbefriedigenden Aeusserung, Papias habe, wie schon die Voranstellung des Andreas lehre, an eine Rangordnung der Apostel „gar nicht“ gedacht, über jenes ihm gefährliche Phänomen glatt und vorsichtig hinweg. Muthiger, wenn auch nicht glücklicher, geht Martens (S. 73—76) voran. Martens<sup>1)</sup> leugnet — nicht sehr consequent nach S. 34<sup>2)</sup> — dass der späte Platz des Johannes auch ein unbedeutender sei (S. 75), und fordert im Weiteren, es müsse erst bewiesen werden, dass Pap. die Namen im Blick auf die von einigen der Apostel geschriebenen Bücher aneinanderreihe, und dass somit für den Verfasser des 4. Ev.'s ein so später Platz sich nicht schicke (S. 75). Mart. wendet sich damit gegen eine von mir gar nicht vertretene Ansicht. Um die Apostel als Schreiber von βιβλία handelt es sich im Fragmente überhaupt nicht, sondern um ihre Bedeutung als Träger mündlicher Ueberlieferungen. Dann bleibt aber meines Erachtens der Schluss unabwendbar: Konnte ein Mann, der nicht blos ein hervorragender, sondern in der That der hervorragendste Apostel für Pap. sein musste, weil er ja „der Apostel Kleinasiens“ κατ' ἐξοχὴν war, konnte dieser (wie man sonst auch im Einzelnen sich die Reihenfolge zurechtlegen mag) unter 7 Aposteln erst die 6te Stelle einnehmen? Konnte und durfte er, den die Verhältnisse zum „Hauptzeugen des Pap.“ gemacht hatten (und der nach den Gegnern zugleich der hochangesehene Verfasser des 4. Evangelium's oder der Apokalypse oder beider war), von einem auf apostolische Traditionen erpichten Kirchenmanne mit gradezu

1) Der mir übrigens, nebenbei gesagt, fälschlich (vgl. dagg. S. 95. S. 143 f., N. 5. S. 84. 92 m. Schr.) die Behauptung unterschiebt, bei ernstlicher Betrachtung des Fragmentes falle Einem die Unächtheit des 4. Ev.'s in leichtester Weise als reife Frucht in den Schooss.

2) Vgl. die betreffende Aeusserung auf S. 426 dies. Abh.

beleidigender Gleichgültigkeit an fast letzter Stelle, wo er — noch einen abgerechnet — keinen Apostel mehr zu nennen hatte oder nennen wollte, aufgeführt werden? Und wenn sich, wie die mattherzigen Auskunftsmittel der Gegner lauten, die papianische Reihenfolge der Apostelnamen gar aus dem grösseren oder geringeren Reichthum mündlicher Traditionen, welche, oder aus der zeitlichen Ordnung, in welcher dieselben von den Aposteln, bzw. deren Schülern, dem Papias zuströmten, erklären soll: kann man es sich, frage ich, im Ernste denken, dass Pap. die wenigsten Traditionen oder diese fast ganz zuletzt vom „Apostel Kleinasiens“ empfangen haben sollte?<sup>1)</sup> Die Frage von Martens (S. 75): „Vorausgesetzt, Pap. habe niemals von einem Evangelium nach Johannes gehört, ist dann seine Placirung als sechster Apostel gegen alle Bedenken sicher?“ bleibt daher, solange ihm Johannes der Apostel Kleinasiens ist, eine grade gegen ihn selber sich kehrende schneidige Waffe. Doch vielleicht hilft Leimbach, dessen Philologie schon anderwärts in unserem Fragmente so gute Dienste geleistet hat, auch hier aus der Noth. Wenn er den aus der Reihenfolge allein gezogenen Schluss, dass Johannes nicht in längerem Aufenthalt in Kleinasien gewesen sein und in Ephesus gelebt haben könne, „sehr rasch“ findet (S. 109), so glaube ich auf S. 143 f., N. 5 m. Schr. etwas Aehnliches gesagt zu haben. Damit ist indessen das Faktum, dass wenigstens unser Fragment, exegetisch betrachtet, jenen beiden Daten entschieden ungünstig ist, nicht aus der Welt geschafft. Leimbach meint nun aber: „Bei einer Aufzählung kann man ebenso von dem entlegensten als von dem nächsten anfangen, man kann den Blick und Kreis erweitern oder verengen. Welche beider Methoden Jemand anwendet, das ist Sache seines individuellen Geschmacks“ (S. 109 f.). Gewiss! Aber kein vernünftiger Schriftsteller wird auch, wenn er die Hauptsache oder -person

1) Vgl. hierzu auch S. 428, A. 1 u. 2 und S. 430, A. 4 u. 5 dies. Abh.

zuletzt nennt, es versäumen, dieselbe durch irgend einen Zusatz (und wäre es auch nur ein „*μάλιστα δὲ*“) als solche zu kennzeichnen und als das „last not least“ gebührend hervorzuheben. War Johannes für Pap. der weitaus Wichtigste, so musste sein Name, wo er auch stand, auf's Kräftigste accentuirt werden. Und hat denn andererseits L. bei seinem Auskunftsmittel gar nicht bedacht, wie schlecht dabei der Apostel Petrus nebst seiner Umgebung fährt, indem *er*, Andreas und *Philippus* zu den entlegneren und „entlegensten“ Aposteln gemacht werden, die erst dem „erweiterten“ Kreise angehören? Kurz, wie man sich auch drehe und wende, und mit welchem Schweisse man immer neue Auskünfte ersinne, man kommt aus dem *circulus vitiosus* nicht heraus, wenn man, unter Festhaltung der Tradition von dem kleinasiatischen Aufenthalte des Apostels Johannes u. s. w., das dem letzteren von Papias angewiesene Plätzchen ganz niedlich und des „Apostels Kleinasiens“ ganz würdig<sup>1)</sup> findet! Es ist daher nur die schärfste Selbstverurtheilung, wenn der grimme Leimbach (S. 110) mit der natürlich den böswilligen Vertretern der „negativen Kritik“ geltenden Warnung schliesst: „Man sollte sich nicht unterfangen, aus dem kleinen Fragmente alle nur möglichen und unmöglichen Dinge zu folgern“. — Doch L. bleibt bei der blossen Defensive nicht stehen, sondern ergreift die Offensive, indem er mit nicht weniger als neun schon von Keim (Prot. Ketz. S. 886) persiflirten Gründen, zu denen unser „kleines Fragment“ 3—4 zu stellen hat, die Bekanntschaft des Papias mit dem „vierten Evangelium“ nachzuweisen sucht (S. 119—123): ein Bemühen, das in keiner Weise zum Ziel führt, ob-

1) Hier scheint doch nur die Alternative zu bleiben: Entweder stand der Apostel Johannes dem Papias und somit Kleinasion fern, oder Papias hatte seine guten Gründe den ihm „als 4. Evangelist und Missionär Kleinasiens“ bekannten Apostel Johannes gleichwohl (absichtlich) als solchen zu ignoriren und so jeder Auszeichnung baar zu lassen. Und es wäre demnach die Aufgabe der Gegner, diese „Gründe des Papias“ aufzuspüren und überzeugend darzuthun. Vgl. auch S. 431, A. 3 dies. Abh.

gleich in demselben Martens (S. 76—81)<sup>1)</sup> als treuer Sekundant Leimbach zur Seite steht. Da ich ja nun selber (S. 84 m. Schr.) die Möglichkeit, dass Papias das vierte Evangelium gekannt, zugegeben habe, hiermit aber, wie auch L. (S. 119) anerkennt, doch gewiss noch nicht erwiesen ist, dass er es „als ein Werk des Apostels Johannes“ gekannt, resp. dafür gehalten habe: so hätte ich strenggenommen gar keine Veranlassung, hier auf eine Widerlegung jener Argumente einzugehen, um so weniger, wenn Keim Recht haben sollte, dass „diese rasenden Gründe keines Kommentars bedürfen“. Doch damit man sich nicht auch in Zukunft wieder mit diesen Scheingründen brüste, sei in Kürze wenigstens Folgendes darüber und dagegen bemerkt:

I. Der Ausdruck „die von der Wahrheit herkommen- den (Presbyter)“ ist ein johanneischer, weil bei Johannes allein häufig *ἀλήθεια* „parallel mit *ὁ κύριος* steht“ (L. S. 119. Aehn. Mart. S. 79). — Widerlegt auf S. 372—375 dies. Abh.

II. „Die fünf ersten Namen der Apostel sind in dieser (?) Reihenfolge nur in dem vierten Evangelium zu finden.“ (L. S. 119; vgl. Mart. S. 78). — Ist, wie auf S. 82—87 m. Schr., vgl. S. 425 u. 429 f. dies. Abh., nachgewiesen wurde, thatsächlich unrichtig und steht zudem in Widerspruch mit L.'s eigenem früheren Zugeständnisse (S. 106), dass nur die papianische Reihenfolge der drei ersten Apostel identisch mit der johanneischen sei, während nach Thomas „drei Namen folgen, welche das vierte Evangelium nicht nennt“<sup>2)</sup>. Wenn L. (S. 119) noch zufügt: „Ein Prinzip, nach welchem auch ohne

1) Das bei Mart. von S. 82 an noch weiter Folgende gehört theils nicht mehr zu unserem Untersuchungsgebiet, theils findet es bei der Widerlegung der L.'schen „Gründe“ seine Erledigung.

2) Wie viel bescheidener als jene stolze Behauptung auf S. 119 ist doch der darauf, „dass grade in dieser Reihenfolge nur in Joh. cap. 1 die drei von Pap. zuerst genannten Apostel angeführt sind“, gebaute „Wahrscheinlichkeitsschluss“ L.'s (auf S. 107), dass Pap. „doch wohl das 4. Ev. gekannt haben möge“!



Kenntniss des 4. Ev. die Reihenfolge eine derartige werden musste, ist nicht zu entdecken“, so ist das sehr naiv. Nicht um das „Müssen“, sondern um das Können handelt es sich. Das 4. Ev. erklärte uns die Reihenfolge nicht. Wer wird daher leugnen wollen, dass (wenn die Reihenfolge keine willkürlich-zufällige ist) es ein anderes, richtiges Erklärungsprincip, wonach die vorliegende Ordnung entstehen konnte, gebe, auch wenn wir dasselbe vielleicht nicht mehr „entdecken“ können.

III. „Eusebius sagt, dass Papias mit dem ersten Erwähnen des Johannesnamens den Evangelisten offenbar gemeint<sup>1)</sup> habe.“ — Das beweist aber doch nur, dass für Euseb. und seine Zeitgenossen die Identität von Johannes apostolus und Johannes evangelista feststehen- des Dogma war, welches daher Euseb. stillschweigend auch in die papianische Zeit überträgt, nicht aber, dass auch für Papias jene Identität eine ausgemachte Sache war, oder dass gar Eusebius hierfür „Beweise (sic!) aus dem Werke des Pap. geschöpft habe“<sup>1)</sup>. Warum hat uns doch nur Euseb. diese „Beweise“ vorenthalten?

IV. Pap. benutzte den 1. Brief des Johannes; der Schreiber des ersten Briefes war auch Verfasser des 4. Ev. War der Brief vom Apostel, dann war zur Zeit, als Papias sein Werk verfasste, auch das Evangelium

1) *Σαφῶς δηλοῦν* heisst doch wohl nur „klar und deutlich kundthun“; und der Zusammenhang ist der: Nach der Bemerkung, dass Pap. zweimal den Namen „Johannes“ aufzähle, fährt Eusebius (§ 5) fort: „von welchen er den ersteren mit Petr. und Jak. und Matth. und den übrigen Aposteln zugleich verzeichnet, klar und deutlich (damit) den Evangelisten kundthuend, den anderen Johannes aber u. s. w.“ Man sieht, dass es dem Euseb. hier nur auf die möglichst scharfe Unterscheidung der beiden Johannes bei Pap. ankommt, den er in einem Athem als Apostel und (der Anschauung seiner Zeit entsprechend, auch um nicht gleich wieder das nämliche Wort zu gebrauchen) ganz promiscue als „Evangelisten“ bezeichnet, im Unterschied vom andern Johannes, dem „Nicht-Apostel“ (§ 5 extr.). Einen Werth für unsere Frage hätte das Urtheil des Eusebius daher nur dann, wenn es sich im Zusammenhange um den Gegensatz: Ist Johannes oder ein Anderer der 4te Evangelist? handelte.



schon vorhanden (L. S. 120; vgl. Mart. S. 77). — Allein über die von uns zugegebene „Möglichkeit“ einer Kenntniss des 4. Ev. führt auch dieses Argument nicht hinaus. Pap. hat den 1. Brief gekannt und möglicherweise das „vom nämlichen Verfasser herrührende“ Evang. (noch) nicht gekannt. Die „Benutzung“ des 1. Briefes ferner ist an sich noch keine Anerkennung desselben als apostolisch-johanneischer Schrift; aber wäre sie das auch, so ist doch damit noch kein Deut für die papianische Kenntniss und noch viel weniger für seine Anerkennung des 4. Ev. als apostolischer Schrift bewiesen, während das „Schonvorhandensein“ der letzteren kein Mensch bezweifelt. Welche Logik aber, die aus dem apostolischen Ursprung des Briefes das (ja nicht bezweifelte) Schonvorhandensein (auch) des Evangeliums erschliesst und mit letzterem die papianische Kenntniss und Anerkennung bewiesen zu haben glaubt!

V. „Wenn der 1. Brief *μαρτυρίας* hergibt zur Erklärung von Herrnworten, so denken wir am allerersten und passendsten an einzelne Stellen aus dem Evangelium, für welche der 1. Brief uns — — als trefflicher Commentar erscheinen muss“ (L. S. 121). — Um die reine Wirkung der ganzen Wucht dieses Grundes auf den Leser nicht zu stören, fügen wir kein Wort weiter bei.

VI. Auch die beiden kleinen (johanneischen) Briefe sind mit dem ersten sprachlich verwandt. In jenen nennt sich der Verfasser *ὁ πρεσβύτερος* ohne weiteren Zusatz, fast absolut und einzigartig. Ebenso heisst ein Johannes im Fragment und auch sonst bei Papias (S. 120). — Aber was beweist denn der Umstand, dass Pap. vielleicht den 2. und 3. Br. Joh. gekannt hat, um Gottes willen für seine Kenntniss des Evangeliums?

VII. „Einen Apocalyptiker Johannes, dem er mündliche, chiliastische Aussprüche verdankt, kennt Papias.“ Ergo, ist der stillschweigende Schluss, auch einen Evangelisten Johannes! Warum? fragen wir erstaunt. Weil, werden wir belehrt, der Widerspruch gegen „die Apocalypse als ein Werk des Evangelisten und Apostels

Johannes“ nur ein vereinzelter und später ist, und weil „die ältesten Kirchenväter beide Werke demselben Manne zuschreiben“. — Also was die ältesten Kirchenväter gethan haben, das muss nach L. der der christlichen Urzeit unmittelbar nahe und mitten im Flusse der zur Bildung des Kanons führenden Bewegung stehende apostolische Vater ebenfalls gethan haben! Und wenn der chiliastisch gesinnte Papias an der (chiliastischen) Apocalypse Wohlgefallen fand und sie als „ἀξιόπιστος“ anerkannte<sup>1)</sup>, muss dies dann auch in Betreff des ganz anders gearteten Evangeliums gelten<sup>2)</sup>?

VIII. Papias kennt und erwähnt die Evangelien des Markus und Matthäus. Falls Pap. mit einer Silbe angedeutet hätte, er kenne nur zwei Evangelisten, ja selbst wenn er bloß thatsächlich nur (die) zwei (obigen) Evangelien benutzt hätte: so würde das dem Euseb. aufgefallen und von ihm erwähnt worden sein. Dass Euseb. „nichts davon sagt, beweist uns, dass auch dieser beiden letzten, des dritten und vierten Evangeliums, Erwähnung geschehen ist“ (S. 120—121). — Wahrlich, eine kühne Verwerthung des dem 4. Ev. gefährlichen argumentum ex silentio zu dessen Vortheil! Grade das Nichterwähnte existirt für L. um so sicherer. Aber, müssen wir fragen, warum erwähnt denn Euseb., dem es doch um den Nachweis der 4 canonischen Evangelien zu thun ist, nicht direkt und klar, dass Pap. 4 Evv., also auch das 3. und 4., gekannt und benutzt habe, und warum beschränkt er

---

1) Wenn Hilgenfeld (Zeitschr. S. 267) hieraus folgert, dass Pap. den an die „Gemeinden Asiens“ schreibenden Verfasser auch als den Apostel Kleinasiens anerkannt haben müsse, so ist das doch sicher ein viel zu rascher Schluss.

2) Vgl. in dieser Beziehung auch Hilgenfeld (Einf. S. 58. 59. 61 und Zeitschr. S. 270). Hiernach besteht des Pap. eigentliche Bedeutung darin, dass er uns das urapostolische Christenthum, wie es in dem asiatischen Wirkungskreise des Paulus eingeführt ward, treu darstellt. Schliesst sich Papias, altjohanneisch, ganz an die Johannes-Apocalypse an, so hat sein Nachfolger Claudius Apollinarius, schon deuterojohanneisch, um so mehr seine Geistesverwandtschaft mit dem Johannes-Evangelium an den Tag gelegt.

sich auf seine einschlägigen Notizen über das 1. und 2.? — Die Antwort lautet: Eusebius theilt nie (!) Zeugnisse über das vierte Evangelium, das *ὁμολογούμενον* der Kirche, mit: „ein Zeichen dafür, dass die Aechtheit dieser Schrift innerhalb der Kirche nie bezweifelt, ungünstig lautende Urtheile dort nicht laut geworden sind“ (S. 121). Der erste Theil dieser Antwort beruht auf einem groben historischen Irrthum, so dass die darin enthaltene These auch kein „Zeichen“ sein kann. Was aber den letzten Satz betrifft, so frage ich: Sind etwa die gleichwohl erwähnten beiden ersten Evv. „innerhalb der Kirche“ bezweifelt oder für Antilegomena gehalten worden? „Die Evangelien des Lucas und des Johannes, sagt in dieser Beziehung vortrefflich Hilgenfeld<sup>1)</sup>, waren dem Eusebius, welcher die thatsächliche Verwerfung des letzteren in manchen Kreisen gar nicht erwähnt, freilich Homologumena, doch wahrlich nicht mehr als die beiden Evangelien des Matthäus und des Markus, deren Bezeugung durch Papias er sich nicht entgehen lässt. Worauf es dem Eusebius bei den Evangelien vor Allem ankommt, ist die kanonische Vierzahl derselben, welche er von Anfang an (H. E. III, 24, 6 f.) bespricht“, und die er dann „bei Irenäus, indem er auf sein ursprüngliches Versprechen (III, 3, 3) — die Aussagen der alten kirchlichen Schriftsteller über die Homologumena und Nicht-Homologumena mitzutheilen, S. 60 — ausdrücklich zurückweist (V, 8, 1 f.), zum ersten Mal begrüsst“. „Dieselbe Vierzahl bemerkt er — — wieder bei dem alexandrinischen Clemens (VI, 14, 5—7), noch bestimmter bei Origenes (VI, 25, 3—6). Und bei Papias sollte Eusebius die Vierzahl der Evangelien, an welcher ihm so viel liegt — bei Papias die ausdrückliche Bezeugung und Anerkennung seines Lieblingsevangelioms, S. 60 — sich haben entgehen lassen?“

1) Einleitung S. 61 f. Man vgl. über das hier in Rede stehende überhaupt H.'s ganze Ausführung a. a. O. S. 59—63, durch welche auch die meist Altes wiederholenden Bemerkungen von Martens (S. 82 ff.) erledigt und widerlegt werden.

IX. Für die Mittheilungen des Irenäus (der überhaupt dem Papias-Werke viel häufiger, als er dasselbe ausdrücklich nennt, Stellen entlehnt zu haben scheint) über die beiden ersten Evv. (adv. haeres. III, 1, 1) war wahrscheinlich Papias (Eus. H. E. III, 39, 15—16) Gewährsmann. Wenn er dies aber in dieser Stelle war, „so sind wir zu dem Schlusse der Analogie berechtigt“, dass auch die unmittelbar folgenden Worte des Irenäus (über die Evv. des Lucas und des Johannes) „in ähnlicher Weise aus Papias geschöpft sind als die beiden ersten Sätze“ (über Mtth. und Mc.)<sup>1)</sup>. — Welch ein luftiges, mit zweifacher „Wahrscheinlichkeit“ und einem überschnellen Analogieschluss aus einem blossen „Wahrscheinlich“ sich aufbauendes dreistöckiges Kartenhaus, das allein schon durch unsere und Hilgenfeld's Bemerkungen zu argum. VIII zum Einsturz gebracht wird; denn aus Papias konnte Irenäus Nichts „schöpfen“, was jener selber nicht hatte! Allein auch abgesehen hiervon, wie schwach ist die Prämisse des L.'schen Schlusses, m. a. W. die Annahme, Iren. habe seine Notiz über Matth. und Mc. aus Papias, schon an sich selbst. Bei einzelnen Anklängen<sup>2)</sup> ist doch der Unterschied der beiderseitigen Berichte, wie sich sofort zeigt, ein viel zu grosser, als dass man sei's von einer blossen „Ueberarbeitung des Papiastextes“ sei's von einem freien, gedächtnissmässigen „Referiren des von P. Gesagten“ durch Irenäus reden darf<sup>3)</sup>. Unter diesen Umständen ist der aus blosser, noch

1) Vgl. Leimb. S. 121 f., wo auch der Wortlaut der Irenäus-Stelle abgedruckt ist.

2) Man vgl. die Gegenüberstellung der betreffenden Papias- und Irenäus-Worte bei Leimb. S. 122.

3) Vielmehr würde es eine totale Umgestaltung und Veränderung sein, indem uns statt einer „Zusammenstellung von hebräisch geschriebenen λόγια“ eine „Herausgabe“ der (canonischen) „Evangelienschrift des Matthäus“ entgegentritt, in Betreff des Marcus aber grade der charakteristische Mittelsatz des Papias von „ὅσα — τὰξαι“ ganz fehlt, und endlich auch der Schluss bei Iren. wesentlich anders lautet als bei Papias.

dazu durchaus fraglicher „Wahrscheinlichkeit“ folgernde „Analogieschluss“ schon rein an sich betrachtet ein mehr als kühner Harrassprung, der nun ausserdem durch das zu arg. VIII Bemerkte sich verbietet.

Wir haben, der Aufforderung L's (S. 123) entsprechend, „alle diese Punkte — vorurtheilsfrei, wenn auch mit noch so kritischem Auge, durchgelesen“, aber den von ihm erhofften „Gesamteindruck“, dass „höchstwahrscheinlich“ Pap. das 4. Ev. gekannt, „anerkannt, ja benutzt“ und „als den Verfasser desselben in seinem Erläuterungswerke auch (den Apostel) Johannes anerkannt und genannt habe“, leider nicht hinweggenommen. Vielmehr „verkennen wir nicht, dass unter den oben angeführten Punkten“ nicht bloß „einzelne“, sondern nahezu<sup>1)</sup> alle „von geringerer Beweiskraft sind, einzelne auch nur unter gewissen Voraussetzungen auf der Wage anziehen“. Unser Gesamteindruck ist daher: Wie die einzelnen Glieder des Beweises theils rein fiktiv und haltlos theils matt und dürftig sind, so ist die Wirkung des Ganzen eine entschieden schwache. Bewiesen aber ist durch dasselbe nur die zum Voraus von uns (vgl. S. 84 u. ö. in m. Schr.) nicht bezweifelte, Andern<sup>2)</sup> aber gleichwohl sehr unwahrscheinlich vorkommende abstrakte Möglichkeit einer Kenntniss des vierten Evangeliums seitens des Papias.

Doch damit das Dutzend der die Intimität des Papias mit dem „Johannesevangelium“ erweisenden „Gründe“ voll werde, fügen wir der Neuner-Schaar L's noch drei weitere bloß von Martens (a. a. O. S. 77—81) vorgebrachte<sup>3)</sup> bei;

1) Ernstlich in Betracht kommen können höchstens Nr. II, IV, VII, aber auch bei diesen ist die Fassung eine schlechte und die Beweiskraft eine geringe.

2) Hilgenfeld (Zeitschr. S. 270) z. B. kommt zu dem Resultate (vgl. S. 438, A. 2 dies. Abh.), dass Papias, „noch als er sein Buch schrieb, von einem Evangelium des Johannes nichts gewusst hat oder nichts hat wissen wollen“.

3) Denn eine Anzahl jener neun früheren Gründe hat Mart. mit Leimbach gemeinsam.



vielleicht führen diese herbei, was L. misslang, die Ueberführung der Zweifler. Also:

X. Was hindert uns, fragt Mart., bei den „βιβλία“ des Pap. das 4. Ev. einzuschliessen? Wer den 1. Brief Joh. benutzt hat, kann auch an den Ideen des ohnedies (vgl. Joh. 6, 39 f. 44 f.; 5, 25 f. 27 ff.) nicht chiliasmusfreien 4. Evangelium's keinen Anstoss genommen haben. — Wir fragen einfach dagegen: Was nöthigt uns zu jener Annahme?<sup>1)</sup> Und: Ist die z. B. in dem gemeinsamen Gebrauche des Wortes *ἐντολαὶ* (Ma. S. 80) gefundene Berührung des papianischen mit dem johanneischen Sprachgebrauch nur erklärbar<sup>2)</sup> aus einer Kenntniss des 4. Ev. von Seiten des Pap., diese aber sofort schon ein Beweis für die Anerkennung jenes als apostolisch-johanneischer Schrift?

XI. Im Fragmente kommen zwar Apostel vor, aber nicht unter dem Namen: „ἀπόστολοι“, sondern nur unter der Bezeichnung: „μαθηταὶ τοῦ κυρίου“. Schwerlich (?) hat nun Pap. den für ihn gewiss brauchbaren Apostelnamen absichtlich weggelassen. Wir haben daher hier vermuthlich (abermals) einen Widerklang aus dem 4. Ev., wo die *δώδεκα* wohl als *μαθηταὶ* vorkommen (wie auch bei den Synoptikern), aber niemals (?), wie bei den Syn., als „ἀπόστολοι“. — Wir bemerken dagegen, dass „ἀπόστολος“ einmal allerdings bei Joh. (13, 16) vorkommt, und dass von den beiden älteren Syn. (Mc. und Mtth.) der Ausdruck auch nur je einmal (Mc. 6, 30; Mt. 10, 2) gebraucht wird, und zwar wo von der Aussendung (Mt.)

1) Vgl. hierzu auch unsere Gegenbemerkungen gegen L.'s argum. VII auf S. 438 dies. Abh. — Von eigentlichem „Chiliasmus“ übrigens kann ich im 4. Ev. keine Spur entdecken, auch in der Stelle Joh. 5, 25—29 nicht (gg. Mart. S. 77).“

2) Solche „Berührungen“ im Sprachgebrauche sind bei gleichzeitigen und doch von einander unabhängigen Schriftstellern häufig genug und erklären sich sehr gut auch daraus, dass jede Zeit ihre bestimmten Begriffe für ein gewisses Gebiet ausprägt, die dann in allgemeinen Umlauf und (gemeinsamen) schriftstellerischen Gebrauch kommen.

der „Jünger“ und der Rückkunft der Ausgesendeten (Mc.) die Rede ist. Ausserdem aber wird Mart. nicht leugnen wollen, dass der Ausdruck „ἀπόστολοι“ zwar nicht unbrauchbar, aber der andere: μαθηταὶ τ. κ. für die Zwecke des Pap., dem es vor Allem um die Aechtheit und Zuverlässigkeit der vom Herrn ausgehenden Traditionen zu thun war, jedenfalls noch viel geeigneter (vgl. auch S. 377 dies. Abh.) war und wohl deshalb von ihm vorgezogen worden sein dürfte.

Endlich XII. erinnern nach Mart. die Worte: *τί Ἀνδρέας — μαθητῶν* gar sehr an Joh. 21, 2, wo zuerst, wie in unserem Fragment, eine Mehrzahl (5) von Namen genannt sind, und dann (wie wiederum auch bei Papias) in allgemeinen Worten und zugleich in der bestimmten Zweizahl gelesen wird: *Καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν δύο.* — Jedenfalls ist dieses letzte Argument, das eher wie ein artiger Scherz aussieht, durchaus würdig, als Zugbeschliesser des stattlichen Piquets von „Gründen“ zu fungiren, welche Leimb. und Martens zum Beweise, dass der „kleinasiatische“ Johannes apostolus für Papias auch der hochgeehrte und benutzte Johannes evangelista gewesen sei, vor unseren staunenden Augen haben aufmarschiren lassen.

## 6) Der Presbyter Johannes.

In meiner Schrift (S. 98—99, vgl. S. 115—116) habe ich — was eigentlich für einen vorurtheilsfreien Leser keines Beweises mehr bedürfen sollte — nachgewiesen, dass Papias zwei „Herrnschüler Johannes“ unterscheidet, einen Zwölfjünger Johannes und einen Presbyter Johannes (wie man nun auch diesen letzteren Ausdruck deuten möge). Und auf Grund dieser ganz evidenten That- sache habe ich mir erlaubt, den schon von Steitz und neuerdings von Bleek-Mangold (S. 114 f., A.) gebührend zurückgewiesenen Versuch Zahn-Riggenbach's, die beiden „Johannes“ des Fragmentes zu Einer Person, der des Apostels, zusammenfliessen zu lassen, als einen am Presbyter Johannes begangenen „historisch-kritischen

Todtschlag“ zu bezeichnen. Meine stille Hoffnung indessen, dass kein anderer Theologe mehr auf Zahn's unglücklichen und schon in der Geburt todtten Einfall zurückkommen werde, ist getäuscht worden; wenigstens der Eine Leimbach hat Muth genug zur Wiederaufnahme einer verlorenen Sache gehabt<sup>1)</sup>. Aber nicht blos hat L. diese Z.'sche Hypothese einfach acceptirt, sondern er tritt damit auch noch — im Unterschiede von Zahn — sehr keck herausfordernd<sup>2)</sup>, als hätte er die wichtigste Wahrheit entdeckt, hervor, fordert mich auf, mein oben erwähntes „hartes, furchtbares Wort“ zurückzunehmen, und bezichtigt mich (vgl. S. 330 dies. Abh.) nicht undeutlich der literarischen Ermordung des hochbetagten Apostels Johannes „durch Zweitheilung“. Da L. sich nicht bemüht hat, die von Steitz und mir<sup>3)</sup> gegen Zahn vorgebrachten triftigen Gründe zu widerlegen, so müssen es sehr gewichtige neue Instanzen sein, die ihn so provokatorisch auftreten lassen. — Soweit die L.'sche Identificirung der beiden Johannes durch seine falsche und unmögliche Fassung der Satzglieder „ἡ τις ἔτερος τῶν τ. κ. μαθητῶν, ὃ τε Ἀριστίων κατλ.“ veranlasst ist, soweit ist sie durch unsere (auf S. 409 — 412 dies. Abh.) gegen jene Konstruktion und Deutung L.'s gerichteten Bemerkungen bereits indirekt widerlegt. Doch L. weiss auch noch Anderes für seine Hypothese vorzubringen. Von diesem lassen wir die (nicht unserem Fragmente entlehnten) allgemeinen Reflexionen L.'s über die Unwahrscheinlichkeit der ganzen Existenz eines „von den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts fast gar nicht

1) Während z. B. Kliefoth, Luthardt, Langen, Martens u. andere Leimb. in theologischer Hinsicht nahestehende Gelehrten entschieden an der Zweiheit der „Johannes“ festhalten, nicht minder auch L.'s Recensenten: Dürerdieck und Weizsäcker. Nur Guericke (a. a. O. S. 313 f.) träumt in seinen alten Tagen nochmals seinen Jugendtraum vom „schattenhaften Presbyter Johannes“.

2) Man vgl. vor Allem seine groben Schlussbemerkungen auf S. 118 f.

3) Vgl. auch Hilgenfeld: Ztschr. 1867, S. 180; Einl. S. 56 f. A. 7; Ztschr. 1875, S. 257, A. 1. Das Richtige auch Weiss: McEv. S. 1, A. 1.

bezeugten“<sup>1)</sup> Presbyters Johannes sowie über „das kranke Auge“ des das Fragment missverstehenden Eusebius u. a. dgl. (S. 114 ff.) hier ruhig bei Seite liegen. Denn so leicht ihre Entkräftung auch wäre: für uns handelt es sich hier nur einfach um die Frage: Gestattet das Fragment selber sprachlich und sachlich die von L. beliebte Identificirung der beiden „Johannes“, oder gestattet es dieselbe nicht? Dass, wenn unsere Resultate (vgl. S. 345—379 dies. Abh.) über die „*πρεσβύτεροι*“, als die Apostel weder bedeutend noch miteinschliessend, richtig stehen, jene Frage unbedingt verneint und gegen L.'s Verfahren Protest eingelegt werden muss, liegt auf der Hand. Da aber L. unsere Ergebnisse leugnet, so müssen wir ihn von seinem eigenen Standpunkte aus (wonach *πρεσβ.* sachlich = *μαθηταὶ τοῦ κυρίου*) zu widerlegen suchen. L. bringt zur Erhärtung seiner These zunächst vor: „*ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης*“ könne bedeuten = der genannte (bekannte) Presbyter oder Vater Johannes, und es könne dadurch auf den vorausgehenden „Johannes“ zurückgewiesen sein (S. 116). Allein, wenn dies überhaupt möglich ist<sup>2)</sup>, so hätte sich Pap., wie wir behaupten müssen, möglichst undeutlich und irreführend ausgedrückt und ausserdem den „genannten Presb. Johannes“ recht ungebührlich behandelt. Wollte Pap. nochmals „den Johannes“ (den Zwölfjünger) nennen, so musste er zur Vermeidung von Undeutlichkeit den vorher als blossen „*Ἰωάννης*“ Aufgeführten (mit nun zugesetztem Artikel) einfach wieder als „*ὁ Ἰωάννης*“ ohne weiteren Zusatz aufführen (zumal wenn auch Aristion zu den „*πρεσβύτεροι*“ gehört haben soll). Dann und

1) Welcher Beweis! Ist etwa der als Träger mündlicher Ueberlieferungen doch offenbar für Pap. durchaus nicht unwichtige Aristion mehr bezeugt? Vgl. indessen über den Presb. Joh. Hilgf. Zeitschr. S. 256 f. und über den Aristion ebendas. S. 256 (u. S. 352, A. 2 dies. Abh.).

2) Rein sprachlich betrachtet, ist ja vorher gar nicht von einem „*πρεσβύτερος Ἰωάννης*“, sondern nur von einem „*Ἰωάννης*“ (ohne Beiwort) die Rede gewesen, „*ὁ πρεσβ. Ἰ.*“ kann daher schwerlich: „der genannte (wo?) Presbyter Johannes“ übersetzt werden.“

nur dann konnte kein Leser zweifeln, dass kein anderer Johannes als der eben erst genannte gemeint sei. Dagegen musste umgekehrt jeder Leser beim Anblick des auf einmal vor das nom. pr. hinzugetretenen und so bestimmt hervorgehobenen „ὁ πρεσβύτερος“ stutzig werden und sich denken, Pap. müsse unter dem in ganz anderer, nämlich eines Nicht-Zwölfjüngers, Gesellschaft auftretenden „Presbyter Johannes“ doch wohl irgend einen andern „altehrwürdigen Vater“ im Unterschiede vom vorigen Zwölfjüngler „Johannes“ meinen. Und ein solcher Gedanke lag um so näher, als (nach L. selbst) „οἱ πρεσβύτεροι“ nicht ohne Weiteres mit οἱ μαθηταὶ τ. κυρ. begrifflich zusammenfällt, sondern eine weitere Bedeutung haben soll. Und wie über alles Mass ungeschickt und unschicklich ist es, diesen „genannten altehrwürdigen Vater Johannes“ (= Apostel) hinter den Nicht-Apostel Aristion zu placiren! Doch Leimb. hat noch eine andere Möglichkeit offen gelassen. Das ὁ πρεσβύτερος soll nämlich auch eine Apposition sein können, welche nicht den Joh. principiell von Aristion oder von einem der vorhergenannten Namen unterscheiden<sup>1)</sup>, sondern den Joh. graduell über die anderen Presbyter emporheben und bei ihm das Wort als in mehrfacher Beziehung passend zeigen sollte: als einen Ehrentitel des alle überlebenden Herrnjüngers, als einen Ausdruck für das ganz besonders hohe Alter, welches grade dieser eine Apostel erreichte, als einen in christlichen Kreisen schliesslich ganz unmissverständlichen Beinamen, der sogar zuletzt allein üblich war. — Man sieht, L. geräth über dem unschuldigen Wörtlein ὁ πρεσβύτερος zuletzt in einen förmlichen Enthusiasmus. Als Dämpfer setzen wir demselben die nüchterne Frage entgegen: Seit wann hebt der blosser Artikel ein mit einer gewissen Bezeichnung versehenes Subjekt graduell über andere Subjekte mit gleicher Be-

1) Aber welchen Sinn hat dann die so nachdrucksvolle Voranstellung der Apposition vor das dadurch näher bestimmte nom. propr.?



zeichnung empor?<sup>1)</sup> Seit wann zeigt der Artikel, dass bei einem Subjekte die Näherbestimmung ein in mehrfacher Beziehung passendes Wort sei? Und welche spielende Willkür ist es, ein Wort, dem man ohnedies (vgl. S. 375 f. u. 378 dies. Abh.) erst nach künstlicher Zusammenmischung aller möglichen Ingredienzien eine Begriffsbestimmung hatte geben können, da, wo dieser Begriff („alt ehrwürdiger Lehrer“) nicht ausreichen will, sofort von Neuem beliebig zu potenziren, resp. es auf dem Prokrustesbette auszurecken, um schliesslich darin einen dem Joh. allein eignenden „Ehrentitel“<sup>2)</sup>, den „Ausdruck des ganz besonders hohen Alters“ und einen unmissverständlichen „Beinamen“ zu finden, d. h. hineinzulegen. So trägt denn auch dieser neueste Versuch, dem „Presbyter“ oder Gemeindevorsteher Johannes das Lebenslicht auszublase, schon von vornherein den Todeskeim in sich selber. Die Hauptschwierigkeit aber, die denselben vollends unmöglich macht, ist noch gar nicht genannt und wird mit der Frage bezeichnet: Warum hat Pap. den nämlichen Namen (Johannes) zweimal kurz hinter einander aufgeführt? Leimb. sucht dies dadurch plausibel zu machen, dass er uns (auf S. 117 f.) folgenden historischen Roman, den wir, nur mit einigen Glossen begleitet, anbei zum unveränderten Abdruck bringen, zum Besten gibt. Aristion und der alt ehrwürdige Vater Johan-

1) Wenn ich sage: „Der Feldmarschall Moltke“, so wird dadurch Moltke doch sicher nicht graduell über die anderen Feldmarschälle emporgehoben, oder das Wort als „bei ihm in mehrfacher Beziehung“ passend dargestellt. — Nur dann etwa wäre L.'s Deutung möglich, wenn die blossе Apposition mit dem bestimmten Artikel (also hier: ὁ προσβύτερος) ohne das nom. propr. und als Ersatz desselben stände. So wird unter „dem Corsen“ sofort Jeder „den berühmten Corsen Napoleon“ verstehen. Nicht minder wird jeder Soldat sogleich wissen, wen sein Oberst meint, wenn derselbe ankündigt, „der General kommt morgen zur Inspektion“ u. a. m.

2) Aber wir haben ja in den „προσβύτεροι“ nach L. schon: „alt ehrwürdiger Lehrer oder Väter“. Wie und womit soll dieser „Ehrentitel“ noch überboten werden können, um für den Johannes ein immer noch höheres Prädikat zu erzielen?

nes, erzählt uns L., waren des Papias Lehrer<sup>1)</sup>. Ihnen verdankt Pap. eine Reihe trefflicher exegetischen und hermeneutischen Aussprüche, die er später für sein Werk verwendet hat. Aber er war doch nicht immer um Johannes (das glauben wir gern). Den Aristion hat er wohl zuerst (!) zum Lehrer gehabt und dann<sup>2)</sup> — für ihn eine selige Zeit mit Polycarp zusammen (!) — in Ephesus den Umgang und die Belehrung des Johannes des Theologen genossen<sup>3)</sup>.

Was Pap., heisst es in L.'s schöner und rührender Erzählung weiter, den beiden Männern Aristion und Johannes verdankt (ἃ — λέγουσιν)<sup>4)</sup>, das bleibt ihm unvergesslich, das tritt nicht in den Hintergrund, das steht ihm immerfort vor der Seele und tönt ihm (auch) noch in den Ohren<sup>5)</sup>, als er, selbst in einen Beruf ge-

1) Und, wie wir uns noch von L., S. 62 ff. (vgl. S. 359 f. u. 371 dies. Abh.) her erinnern, „wohl nur“ diese zwei. — Aber, fragen wir erstaunt, woher hat nur L. diese Notiz? Denn im Fragmente selbst steht doch keine Silbe davon, selbst dann nicht, wenn man die *πρεσβύτεροι* identisch setzt mit den *μαθηταὶ τ. κυρ.* Meines Wissens heisst: „Ich habe einst von den Presbytern gelernt“ bisjetzt noch nicht: „Ich habe von Aristion und dem altehrwürdigen Johannes gelernt“. Und ebensowenig kann L.'s These aus dem Satze „ἃ — λέγουσιν“ = „was sie (Arist. und Joh.) sagen“ sprachlich irgendwie gefolgert werden. Vielmehr können bei der richtigen Fassung des Satzes ἃ τε καὶ Arist. und der Presb. Joh. gar nicht (dies auch gg. Keim und Holtzmann) als unmittelbare Lehrer des Pap. angesehen werden; und auch L.'s falsche Konstruktion jenes Sätzchens zwingt nicht zu dieser Annahme.

2) Wie bewundernswürdig genau weiss doch L. in der alten Zeit Bescheid, und wie gross ist die Strenge seiner rein wissenschaftlichen Beweisführung!

3) Auch hier müssen L. neue, bisher noch nicht benutzte Quellen zu Gebote gestanden haben.

4) Wer bewundert hier nicht die keusche Strenge L.'s in der Uebersetzung des „ἃ — λέγουσιν“? „Was sie sagen“ ist natürlich gleichbedeutend mit: „Was sie zu mir sagen“ oder, wie es L. frei wiedergibt, „was ich ihnen verdanke“. Gewöhnliche Exegeten nennen das: Eintragung.

5) „Daher das praesens“! Gegen diese neumodische Bereicherung der Lehre von Präsens vgl. die Bemerkungen auf S. 103. A. 1 m. Schr. u. S. 424 dies. Abh.

stellt, an einen andern Ort mehr als je gebunden war. Das blieb ihm gegenwärtig, selbst als ihr Mund längst geschlossen war. Aber in der Zeit, wo diese beiden Männer von ihm räumlich getrennt, und namentlich als sie entschlafen waren<sup>1)</sup>, da traf es sich doch oft genug (vorher also nie? äusserst merkwürdig!), dass andere (!?) Jünger [des Aristion und namentlich des Johannes]<sup>2)</sup> kamen; und wenn (dann) das Gespräch auf den „Alten“ kam (wie gemüthlich!), den „Vater“, darf es uns wundern, wenn dann Pap. auch die Frage stellte: *Τί εἶπεν Ἰωάννης*<sup>3)</sup>; konnte er nicht hoffen, neue, bisher nicht gekannte Worte aus dem Munde dieser Jünger zu erfahren? Solche Jünger des Johannes<sup>4)</sup> hatten diesen vielleicht (!) vor, vielleicht (!) nach des Pap. Zeit in Ephesus gehört über Punkte, über welche Pap. ihn noch nicht hatte reden hören<sup>5)</sup>. Vielleicht auch (sic!) kamen

1) Aber Pap. fragte ja (nach L.) die *παρηκολ.* nach den Aussagen mehrerer „Presbyter“ wie auch darnach, „welcher andere Herrnjünger gesagt hätte, was Ar. und der Presb. Johannes (noch) sagen“. Darnach lebten ja beide Männer noch (vgl. auch S. 423 ff. dies. Abh.), als sich Pap. nach ihren Worten erkundigte.

2) Wo steht im Texte oder liegt im Contexte etwas von „anderen“ Jüngern, und wo findet sich auch nur die geringste Andeutung, dass wir es bei den *παρηκολουθηκότις* vorwiegend oder gar nur mit Schülern „der Presbyter“ Aristion u. Johannes und zwar „namentlich des Johannes“ zu thun haben. Letzteres auch gg. Straatman, S. 299.

3) Nicht blos wundert es uns, sondern gradezu unbegreiflich erscheint uns, wie ein Mann, der so intensiv den seligen Umgang mit Johannes dem Theologen genossen, und dem seine Worte unvergesslich in der Seele nachklingen, wie dieser, als „kenne er den Menschen nicht“, als höre er heute zum ersten Mal von einem Johannes, kalt und fremd fragen kann: „Was hat Johannes gesagt?“ (statt etwa: Wessen sie, die *παρηκολ.*, sich sonst noch speciell erinnerten? o. ä.). Aber wie schon „anderen Johannesschülern“ gegenüber, so ist jene Frage um so viel mehr dann eine Unbegreiflichkeit, wenn wir die Presbyternachfolger textgemäss in ihrer Allgemeinheit stehen lassen, so dass (auf L.'s Standpunkt) möglicherweise gar keine „Johannesschüler“ unter jenen „Apostelschülern“ waren.

4) Also jetzt nur noch „Jünger des Johannes“. — Vgl. zu diesem Verfahren L.'s S. 357 f. und S. 360, A. 2 dies. Abh.

5) Darnach könnte es beinahe scheinen, als hätte der Apostel Johannes fast wie ein Professor bestimmte Kurse gelesen, so dass, je

diese *παρηκολουθηκότες* aus Palästina und verfügten über Jugenderinnerungen aus lange geschwundenen Tagen, in welchen irgend ein wichtiges Wort von Johannes verwahrt war. Doch nun stehen wir unmittelbar vor der Katastrophe des Stücks. Die höchsten Töne des den seligen Johannes-Genuss des Papias preisenden Panegyricus sind angeschlagen, der Superlativ in der Klimax L.'schen Johannes-Entzückens ist erstiegen; nun muss der Umschlag erfolgen. In der That zieht Meister Leimbach plötzlich ein anderes Register, und die nun folgenden Töne stürzen uns wieder aus allen Himmeln herab. „Dann aber“, heisst es weiter, „konnten auch Fälle eintreten<sup>1)</sup>, wo Pap. die Mittheilungen des Aristion und Johannes (!), so hoch er sie stellte, an den Aeusserungen anderer Apostel<sup>2)</sup> prüfte, weil er entweder auf Bestätigung aus Apostelkreisen<sup>3)</sup> Werth legte oder etwaige eigene Missverständnisse<sup>4)</sup> zu corrigiren beflissen war. In solchen Fällen trat die andere, letzte Frage ein: *ἢ τίς*

nach der Zeit ihres Eintritts, manche Schüler „hörten“, worüber Joh. „noch nicht geredet hatte“, oder nicht mehr hörten, was schon früher absolvirt worden war. Als Pap. eintrat — müssen wir uns darnach denken — traf es sich grade, dass eine Reihe für ihn wichtiger Punkte schon besprochen waren. Uebrigens sieht die allgemeine Frage: *τί εἶπεν Ἰωάννης*; durchaus nicht nach einer von anderer Seite gebotenen blossen Nachlese zu einer einst selbst gehalten reichen Johannes-Ernte des Pap. aus.

1) Welche Fälle waren das? Und wie konnten sie eintreten?

2) Wörtlich steht nach L.'s Konstruktion nur da: „Welcher andere von den Herrnjüngern (überhaupt)“.

3) Wer wird auch einem Apostelwort in allen Fällen glauben, und käme es selbst vom hochgefeierten Johannes? „Vorsicht schadet nicht“, dachte der gute Papias und stellte den „Apostel Johannes“ in manchen Fällen unter die polizeiliche Aufsicht und Controle irgend eines andern (möglicherweise auch nicht-apostolischen) „Herrnjüngers“. Vgl. auch S. 410 f. dies. Abh. — Und wenn nun einmal das Wort des andern „Herrnjüngers“ anders lautete als die Aussage des „Johannes“, welchem der Ebenbürtigen folgte Pap. dann?

4) Von solchen kann nach dem Wortlaut des Textes: *ἢ τίς ἔρεος κτλ.* — *λέγουσιν* gar keine Rede sein.

ἕτερος τῶν μαθητῶν τοῦ κυρίου εἶπεν, ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν;“

L. ist mit seiner Erzählung zu Ende, und ich danke ihm in meinem und der Leser Namen für den uns dadurch bereiteten Genuss, für diese Oase in der Sandwüste grammatisch-exegetischer Erörterungen. Ob diese schöne Geschichte aber auch wahr sei, das ist freilich eine andere Frage. Mir wenigstens will es scheinen, als werde jeder Leser, der unbefangen die L.'sche Erzählung mit dem Wortlaute des Fragmentes vergleicht und auch meinen Glossen einige Beachtung schenkt, jene Frage mit einem kategorischen Nein beantworten und, da nun „die Geschichte aus ist“, mit dem Refrain eines Grimm'schen Märchens sprechen: „Wer's nicht glaubt, bezahlt einen Thaler“. — Da somit der Nachweis, warum Pap. den nämlichen Namen (Johannes) fast unmittelbar hinter einander zwei Mal aufführt, durch das von L. Gegebene nicht erbracht ist, seine Identificirung der beiden Johannes aber auch ohnehin (vgl. S. 445—447 dies. Abh.) weder sprachlich noch sachlich möglich ist: so macht sich, wie ich ausdrücklich wiederhole, auch Leimbach, der den „Presbyter Johannes“ in den gleichnamigen Apostel auflöst, gegenüber dem ersteren eines historisch-kritischen Todtschlags schuldig.

## 7) Wie hat Eusebius unser Fragment verstanden?

Nach den in meiner Schrift (S. 145) und wiederum in diesem Aufsätze (S. 329 f. u. 333 f.) darüber gepflogenen Verhandlungen konnte und kann die obige Frage bei einer exegetischen Untersuchung des Papias-Fragmentes nur nach Feststellung des exegetischen Thatbestandes anhangs- oder nachtragsweise in's Auge gefasst werden. Bei einer in dieser Weise vorgenommenen Vergleichung des exegetisch eruirten Thatbestandes mit der eusebianischen Auffassung des Fragmentes ergab sich mir das Resultat, dass Eusebius, mit Ausnahme eines weniger bedeutenden Punktes, der Behauptung nämlich,



Papias sei *ἀντίκοος* des Aristion und des Presbyters Johannes gewesen<sup>1)</sup>, das Fragment vollständig richtig aufgefasst<sup>2)</sup> und insbesondere auch mit seiner Leugnung der Apostel- (also auch Johannes-) Schülerschaft des Papias dem Irenäus gegenüber<sup>3)</sup> Recht habe. Gegen dieses mein Resultat ist von einigen Seiten Widerspruch erhoben worden. Während mich auf der einen Seite mein werther College Keim und Weizsäcker (vgl. auch Bleek-Mangold: a. a. O. S. 114, A.) an Freundschaft für Eusebius noch überbieten<sup>4)</sup>, muss sich auf der anderen

---

1) Mit mir stimmen in der Annahme des in Rede stehenden Irrthums (oder eigentlich nur: einseitigen Schlusses) des Eusebius neuestens Martens a. a. O. S. 47, Hilgenfeld (Zeitschr. 1875, S. 240 u. 257) und H. Ldnn S. 131 („das Fragment lässt nur ein Schöpfen aus zweiter Hand erkennen“) überein.

2) Ich begreife daher nicht, wie Weizsäcker (a. a. O. S. 111) mich, der ich die denkbar freundlichste Haltung dem Eusebius gegenüber zeige, mit dem die Objektivität jenes Historikers schnöde verdächtigenden (S. 24 ff. 116 u. ö.) Leimbach auf Eine Linie stellen kann: „Mir scheint, sie (sc. die so klare Analyse des Euseb.) stehe wie eine Mauer gegen L. wie gegen W.“

3) Vorausgesetzt dass dieser, was die meisten Ausleger annehmen (und was auch das Wahrscheinlichste ist), unter seinem „*Ἰωάννου ἀκουστής*“ einen Hörer des Apostels Johannes verstanden hat.

4) Während nämlich Frühere, wie Zahn, Riggenbach u. A., und neuerdings Leimbach und Hilgenfeld die Bemerkungen des Euseb. über das Papias-Fragment ziemlich ungünstig, ja theilweise abfällig und geringschätzig beurtheilen und viel von Missverständnissen und Selbstwidersprüchen des Mannes zu erzählen wissen, treiben auf der anderen Seite Keim (Prot. Ketz, S. 1051) und Weizsäcker die ganz berechtigte Vertheidigung des Euseb. fast bis zum Eusebius-Cultus. So sind für Keim: „(dem Eusebius,) dem alleinigen Kenner der Schrift des Pap. gegenüber die modernen Exegesen etlicher Papiaszeilen im Voraus Stümpereien“; und Weizsäcker meint: wir sollten nicht so leicht von der eusebianischen Analyse des Papias-textes abgehen; „denn Eusebius verstand ganz sicher das Griechisch des Papias besser als wir alle, und ausserdem hatte er das ganze Werk desselben vor sich“. Zur so klaren Analyse des Euseb. würden wir daher, wenn auch auf Umwegen, immer wieder zurückkommen, und er, Weizs., stehe selbst den Vorwurf des „Autoritätsglaubens“ nicht scheuend, im Anschlusse an Euseb. fest. Da ich den Euseb. nicht an seinem „Griechisch“ angegrif-

Seite „der Vater der Kirchengeschichte“ gefallen lassen, ob angeblich graven Missverständnisses des Papias-Fragments und bedenklicher Selbstwidersprüche von H. Ldnn, Hilgenfeld und Leimbach gezaust zu werden.

Keim, der früher (Gesch. J. v. Naz. I, S. 162), ähnlich wie Mangold a. a. O., wenigstens zugab, dass „der Ausdruck der Stelle“ die von mir vorgetragene Leugnung des papianischen „*αὐτήκοον γενέσθαι*“ begünstige, sagt nun (Gesch. Jesu, 1875, S. 379): „Die direkte Verbindung des Papias und des Presbyters ist die ganz bestimmt (?) gestellte Behauptung des Eusebius, welche sich unmöglich (warum?) nur auf einen Schluss aus den vielen Berufungen<sup>1)</sup> auf den Presbyter, sondern auf die ganze Art der Citation gründete, worin sich das nähere oder entferntere Verhältniss unmöglich verbergen konnte“, in welchen „notorisch zahlreichen Citaten des Presbyters durch Pap. Euseb. vielmehr angezeigt finden musste, ob Pap. direkt, wie Eus. es annimmt, oder indirekt diesen Lehrer genossen“ (Prot. Kchz. S. 884)<sup>2)</sup>. — Ich kann nach dem auf S. 148 f. m. Schr. Ausgeführten dieses Argument nicht für schlagend halten. An sich kann *γοῦν* (das im späteren Griechisch gradezu für *γὰρ* gebraucht wird, s. Pape s. v.) allerdings ebensowohl particula restrict. als affirm. sein; aber nach dem Zusammenhang der fraglichen Stelle ist, wie der blosser Augenschein lehrt, in dem begründenden Satze „*ὀνομαστί — μνημονεύσας — τίθησιν*“ die letztere Bedeutung (= allerdings, freilich) nicht

fen, sondern nur (vgl. S. 454 dies. Abh.) eines zu raschen und einseitigen (und dadurch verkehrten) Schlusses aus zwei ausserhalb des Fragmentes liegenden Daten geziehen habe, so treffen mich jene Worte nicht; mit gebundenen Händen übrigens werde ich mich dem Urtheil auch des Eusebius niemals überliefern.

1) Der Wortlaut der fraglichen Stelle (§ 7b) ist: *Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτὸν φησὶ γενέσθαι· ὀνομαστί γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τίθησιν αὐτῶν (καὶ) παραδόσεις.*

2) Hierin einverstanden mit Keim ist auch Leimbach (S. 110 ff.), gegen den daher das im Texte Folgende mit gerichtet ist.

anwendbar und nur die andere, viel häufigere und besonders auch bei Beweisen übliche Fassung des *γοῦν* (= wenigstens ja, wenigstens) am Platze. Muss dies aber zugegeben werden, so ist die Behauptung des Eusebius keine „ganz bestimmt gestellte“ zu nennen; ebenso wenig steht davon, dass sie auf die ganze Art<sup>1)</sup> der Citation sich gegründet habe, etwas in dem Eusebiusworte da. Somit bleibt es wohl dabei, dass Euseb. seine These nicht direkt im Papias (am allerwenigsten aber in unserem Fragment) gefunden, sondern aus zwei Erscheinungen im Papiasbuche (genauer: einer zusammenhängenden Doppelthatsache) bewiesen, bzw. restringirend abgeleitet hat, nämlich a) aus der häufigen namentlichen Erwähnung der beiden Männer, b) aus der häufigen Aufnahme ihrer (mündlichen) Ueberlieferungen<sup>2)</sup> in die papianischen „*συγγράμματα*“. Beruht so einerseits die fragliche Behauptung des Euseb. schwerlich auf einer ausdrücklichen Angabe oder unmissverständlichen Andeutung des Papias selber, sondern nur auf der Beobachtung und schlussfolgernden Combinirung zweier dem Eus. auffallenden Erscheinungen im Papiasbuche (die an sich auch eine andere Erklärung vertrugen): so lässt sich jene Ansicht andererseits nachgewiesenermassen (vgl. S. 106 f.

1) Es heisst in § 7 b bloss: „indem er ihrer oft (*πολλάκις*) Erwähnung thut u. s. w.“

2) „Der Curiosität halber“ sei erwähnt, dass Leimbach (S. 110f.) den Euseb. des Pap. unmittelbare Schülerschaft bei Arist. und Pr. Joh. nicht sowohl aus der häufigen namentlichen Erwähnung als aus dem Ausdruck „*παράδοσεις*“ gefolgert haben lässt und dem Euseb. in dieser Folgerung „Recht“ gibt, wieder einmal ganz vergessend, dass er auf S. 22 das grade Gegentheil davon behauptet hat, indem er dort, ganz wie ich, die eusebianische These für eine blosser „Folgerung“ aus den beiden im Texte erwähnten Daten ansieht und diesen „Schluss“ ebenfalls sehr „rasch“ findet. — Hinsichtlich der „*παράδοσεις*“ bemerke ich übrigens: Selbst zugegeben dass „*παράδοσις*“ und „*παράδοσεις*“ nur ein unmittelbares Verhältniss des Lehrers zum Empfangenden voraussetzen, wo steht denn im Texte: Pap. nimmt oft die ihm gemachten Ueberlieferungen jener Männer in sein Werk auf?

m. Schr.) nicht vereinigen mit dem Wortlaute unseres Fragmentes selbst. Denn wer sich bei Andern erkundigt über das, was die „Herrnschüler“ Aristion und Presbyter Johannes sagen, wer sich von Andern Mittheilungen (überhaupt) über diese erbittet, der kann füglich nicht wohl persönlich mit beiden Männern verkehrt haben.

Haben wir im Bisherigen gegenüber einer zu weitgehenden Inschutznahme des Eusebius einen kleinen, aber leicht begreiflichen und verzeihlichen Irrthum auf seinem Conto lassen müssen, so müssen wir ihn nun gegen die Beschuldigung arger Missverständnisse und Selbstwidersprüche vertheidigen, da er in den hierbei in Betracht kommenden Punkten nach unserer Ueberzeugung so unschuldig wie ein neugeborenes Kind ist.

Zunächst hat H. Ldnn den Euseb. von Neuem in Anklagezustand versetzt, weil er — inconsequent und sich selbst widersprechend — die *πρεσβύτεροι* in III, 39, 4 anders (nämlich als Apostel) fasse wie in § 3 (wo es = Männer der ersten Generation)<sup>1)</sup>. Einen wirklichen Beweis für diese Behauptung hat aber der Tadler des Euseb. nicht erbracht. Die Möglichkeit, dass Eus. sein „*παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων*“ (§ 2) als gleichbedeutend mit seinem „*παρὰ τῶν τοῖς ἀποστόλοις παρηκολούθηκότων*“ (§ 7) in Hinzielung auf die (von den Aposteln verschiedenen) *πρεσβύτεροι* (§ 3) verstanden habe, muss H. Ldnn selber zugeben. Wenn er diese Fassung aber für unwahrscheinlich hält, weil „der ganze übrige Context des Papiaswortes in § 4 mit den *λόγοι* und Aristion und Johannes fast<sup>2)</sup> wörtlich bei Eusebius wiederkehre, und sich daran die Behauptung des *ἀντίκοον γενέσθαι*

1) Auch nach Leimb. S. 111 „versteht Euseb. das Wort *πρεσβύτεροι* als in diesem Falle sich mit *ἀπόστολοι* (Herrnjünger) deckend“; nur dass er dieses als „richtig“, d. i. à la Leimbach auslegend, belobt.

2) Also doch nicht ganz! In der That bleibt immer noch ein ziemlich grosser formeller Unterschied; und überhaupt gibt Euseb. die Papiasworte nicht verbo tenus wieder, sondern umschreibt sie frei (S. 147 m. Schr.).

betreffs letzterer unmittelbar anschliesse“: so steht diesem ziemlich leichtwiegenden Grunde die viel stärkere Unwahrscheinlichkeit gegenüber, dass Euseb., der doch grade nicht den Eindruck eines Schwachkopfes macht, nicht einmal im Stande gewesen sein sollte, im Verlaufe weniger Zeilen seine Gedanken zu discipliniren und sich vor einem der gravsten Selbstwidersprüche zu hüten<sup>1)</sup>. Wir müssen somit die auch von Hilgenfeld<sup>2)</sup> unterstützte, jetzt übrigens (Centr. Bl. 1876, Nr. 22) zurückgenommene Anklage H. Ldnn's als eine unbegründete<sup>3)</sup> ansehen und bei unserem Satze stehen bleiben: die Worte des Euseb. III, 39, 7 widersprechen nicht, sondern stimmen auf's Genaueste überein mit seiner Behauptung in III, 39, 2.

Von wieder anderer Seite rückt neuerdings Hilgenfeld zum Angriffe gegen den armen Eusebius vor. Bei näherer, schon im Nachtrage zu seiner Einl. (S. 814) angedeuteten, mittlerweile (Zeitschr. S. 231 ff.) angestellten und im Streithandel mit Keim (vgl. Prot. Kchz. 1875, Nr. 38. 41. 45. 47) festgehaltenen Erwägung findet Hilgf. „den Beweis des Eusebius, dass Papias kein unmittelbarer Jünger des Apostels Johannes gewesen sein könne“, nicht gelungen. Derselbe Eusebius, argumentirt Hi., der eben (III, 39, 2—7) aus dem Proömium des Pap. des letzteren Nicht-Apostelschülerschaft bewiesen haben will und der sogar (in § 4) die Papiasstelle mitgetheilt hat, wo unter lauter Aposteln auch Philippus genannt wird, kann es gleichwohl schon in § 9

1) Vgl. zum Bisherigen die Ausführungen auf S. 146 ff. m. Schr.

2) Protest. Kchz. 1875, S. 963, wo ebenfalls der „innere Widerspruch“ zwischen § 2 und § 7, in welch' letzterem Euseb. „die von Pap. selbst einst noch gehörten (§ 3) *πρεσβύτεροι* von den Aposteln, deren (?) Jünger Papias ausforscht (§ 4), verstehen muss (!)“, paradirt.

3) Darum sind auch die weiteren Folgerungen H. Ldnn's (S. 132) aus jener Anklage reine Lufthiebe. Unbelegbar ist nicht minder seine (vgl. übrigens schon Riggenbach) Behauptung, Euseb. habe offenbar das „*τί — εἶπεν*“ als Apposition zu *λόγους*, d. i. thatsächlich falsch, und das „*ἃ τε καὶ. — λέγουσιν*“ (wie Holtzm. und H. Ldnn) „richtig“ als ein den „*λόγους*“ paralleles zweites direktes Objekt zu *ἀνέχοντες* construiert.



nicht leugnen, dass Pap., wenn auch nicht als eigentlicher Jünger, noch mit dem Apostel Philippus zusammengelebt hat. Mit Töchtern des Philippus übrigens hat Pap. im phrygischen Hierapolis gradezu verkehrt. — Dass indessen dieses scheinbar so zwingende Argument bei näherer Betrachtung jeglicher Beweiskraft entbehre, hat meines Erachtens Keim<sup>1)</sup> schlagend und völlig überzeugend erwiesen, so dass mir, zumal ich mich selbst schon früher (S. 94, A. 1 m. Schr.) in ähnlichem Sinne geäußert habe, kaum etwas zuzufügen übrig bleibt. Wäre Pap. wirklich in gleicher Weise Zeitgenosse „des Apostels Philippus wie von dessen Töchtern“ gewesen oder, streng übersetzt, (durch die chronologischen Verhältnisse) zum Z. derselben geworden<sup>2)</sup>, so bliebe es, was Hilgf. auch dagegen sagen mag, in der That gradezu eine Unbegreiflichkeit, dass Pap. seine „διήγησις θανυασία“ (nur) „von dessen Töchtern“ empfangen haben sollte. Nur zwei Bemerkungen seien Keim's Ausführungen noch zugefügt: 1) Selbst einmal zugegeben, K.'s Erklärung des § 9 wäre unhaltbar, so würde doch daraus noch gar nichts für Hi.'s These folgen. Denn auch dann würde nur eine (ob längere, wissen wir nicht) Zeitgenossenschaft des Papias mit dem Apostel Philippus, aber durchaus noch keine persönliche Berührung oder gar ein lehrhafter Verkehr der beiden Männer<sup>3)</sup> ausgesagt sein. Behauptet wäre also in § 9 nur ein Doppeltes: a) Papias war (kürzer oder länger) Zeitgenosse<sup>4)</sup> „des Philippus nebst sei-

1) A. a. O. S. 882 f. und (auf Hilgenfeld's Erwiderung a. a. O. S. 963 f. hin) wiederum S. 1051 f. — Auch das letzte „rein sachliche“ Wort Hilgf.'s (a. a. O. Nr. 47) kann die Sachlage nicht zu seinen Gunsten ändern.

2) Wohl nur in der Uebereilung lässt Hilgf. (a. a. O. Nr. 47) den Eusebius „bestimmt sagen, Pap. sei zur Zeit des Philippus und seiner Töchter geboren (γενόμενος)“!

3) Also etwa ein ähnliches Verhältniss wie das (unter Hilgf.'s Zustimmung) zwischen Papias einer- und Presbyter Johannes (und Aristion) andererseits von mir statuirte.

4) Schon das Hi.'sche: „mit dem Apostel Philippus in Hierapolis zusammengelebt“ geht über den Text hinaus.

nen Töchtern“, b) Papias hat eine „wunderbare Erzählung (einen Theil seines Buchinhaltes) von den Töchtern des Philippus empfangen“. Beides aber widerspricht in keinem Stück der früheren Behauptung des Eusebius (§ 2), Papias „lasse in seinem Proömium sehen, zeige in s. Pr. (*ἐμφαίνει*)“, dass „er in keiner Weise Hörer und Autopte der heiligen Apostel gewesen (resp. geworden) sei“. Gewinnt so selbst in dem für uns ungünstigsten Falle Hi. aus der in Rede stehenden Stelle (§ 9) für seine „Erwägung“ gar nichts, so kömmt noch hinzu, dass auch 2) die objective Richtigkeit des hierapolitanischen Aufenthaltes des Apostels Philippus sehr in Frage steht, indem nach Annahme der ganz überwiegenden Mehrzahl der Ausleger (vgl. S. 93, A. 4 m. Schr.) wohl schon Papias, gewiss aber die Späteren: Polycrates, Clemens von Alexandria und Eusebius sich eine Verwechslung des Evangelisten und Diaconen Philippus (Act. 21, 8 f.) mit dem gleichnamigen Apostel haben zu Schulden kommen lassen. Also weder bei einer rein sprachlichen noch bei einer objektiv-historischen Betrachtung des § 9 springt für Hi. ein Gewinn heraus; und die eusebianische Auslegung des Papias-Fragmentes bleibt demnach auch hinsichtlich ihrer Behauptung: „Pap. war kein Hörer und Autopte der Apostel“ vorwurfsfrei. Ist dies aber der Fall, dann steht dieses Faktum der Annahme Hi.'s, dass Papias „ein unmittelbarer Jünger des Apostels Johannes“ gewesen sei (Zeitschr. S. 236) oder, wie er es später (S. 270) limitirt, dass Pap. „allerdings in jungen Jahren noch den Apostel Johannes gehört habe“<sup>1)</sup>, durchaus hindernd „im Wege“; und wir verhalten uns um so mehr ablehnend zu dieser Vermuthung, als aus dem Fragmente selbst keine Indicien für dieselbe erbracht

1) Denn Pap. hat (nach Zeitschr. S. 250, 251, 252) zwar noch selbst in jungen Jahren die Altvordern des Christenthums gehört und von ihnen gelernt (*παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἔμαθον*), doch ist er denselben nicht nachgefolgt, nicht mehr ein eigentlicher Jünger der ursprünglichen Kirchenhäupter gewesen (*παρῆκολουθῆκεν τοῖς πρεσβυτέροις*). Vgl. auch S. 422, A. 1 dies. Abh.

werden können, ausser wenn man in nachgewiesenermassen (S. 345—379 dies. Abh.) falscher Weise unter den „*πρεσβύτεροι*“ die „Altvordern des Christenthums und ursprünglichen Kirchenhäupter“ versteht und dabei „zunächst“ an die Apostel denkt.

Endlich muss der vielgehetzte Kirchenvater auch noch durch L.'s Hechel gehen; doch hoffen wir, dass er auch diese ohne sonderlichen Schaden passiren werde. Dreimal geniesst Euseb. die Ehre, einer genauen kritischen Musterrung von Seiten L.'s unterworfen zu werden, zunächst im „zweiten Theil“ seiner Schrift (S. 19—29) mit dem Titel: Eusebius über Irenäus und Papias, wo der Kirchenvater anfangs ziemlich gut wegkommt und als „*interpretes Irenaei*“ gestreichelt wird, zuletzt aber einige kräftige Hiebe erhält, sodann in § 12 des dritten Theils, S. 110—113 („Wie hat Eus. das Fragment verstanden?“) und endlich in § 1 („Der Presbyter Johannes“) des vierten Theils (S. 114—119), in welchen beiden letzteren Stellen wir neben vielem Löblichen über Euseb. doch auch von der „Täuschung seines kranken Auges“ in der Johannesfrage u. a. dgl. mehr erfahren. Bei einer Prüfung der L.'schen Vorwürfe gegen (und seines Lobes für) Eusebius verdienen diese beiden letztgenannten §§ in geringerem Grade unser Interesse, weil hier nur die landläufigen und im Bisherigen (S. 451—458 u. S. 443—450 dies. Abh.) schon widerlegten Anklagen gegen oder Unrichtigkeiten über den Kirchenvater ohne neue Gründe wiederholt werden, so: dass die „*γνώριμοι*“ der Apostel nicht deren Schüler oder *παρηκολούθηκοί*, sondern (mit den Aposteln bekannte) Herrnschüler seien (dgg. S. 455 f. dies. Abh.), ferner dass sich dem Euseb. im zweitletzten Papiassatze die „*πρεσβύτεροι*“ mit den Aposteln und also die „Presbyterworte“ mit den „Apostelaussagen“ deckten, und die *παρηκολούθηκοί* *τοῖς πρεσβυτέροις* mithin Apostelschüler seien (dgg. S. 345—379 u. S. 416 dies. Abh.), ferner dass Euseb. den letzterwähnten Satz fälschlich also construiren: *ἀνέκρινον*, a) *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους*, b) *ἃ τε Ἀριστίων* -- *λέγουσιν* (dgg. S. 456, A. 3, vgl. auch S. 406—409 dies. Abh.),

weiter dass der Kirchenhistoriker sich selbst widerspreche, indem er erst an drei Stellen des Fragmentes die *πρεσβύτεροι* (nicht als Träger eines geringen Gemeindeamts, sondern) als „Apostel“ fasse und diesen Werth (= *ἀπόστολοι*) ganz dreist (sc. in § 7) einsetze und nachher doch in *ὁ πρεσβύτερος* einen Gegensatz zum Apostel glaube entdecken zu können (dagg. ausser S. 345—379 u. 443—450 bes. S. 455—456 dies. Abh.), endlich dass Euseb., weil er — durch seinen kritischen Standpunkt gegenüber der Apocalypse voreingenommen — zwei Johannes wünschte, auch zwei Johannes bei Papias gefunden habe, also nur sah, was er zu sehen wünschte, (nämlich eine Zweiheit bez. der Johannesperson) und nicht einsah, dass „diese Nebensonne neben der Sonne“, nämlich der „Presbyter Johannes“ eine „Täuschung seines kranken Auges war“ (L. S. 116). Auf diese letztstehende schnöde Verdächtigung des Eusebius, die übrigens, weil die Johannes-Zweiheit bei Papias nachgewiesenermassen (vgl. S. 443—451 dies. Abh.) eine evidente Thatsache ist, thatsächlich jeder Unterlage entbehrt, werden wir im weiter Folgenden noch zurückkommen und wenden uns nun zu den auf S. 19—29 der Leimbach'schen Schrift sich findenden Behauptungen über Euseb. Dort versucht L. uns klar zu machen, dass Euseb. sich in seiner Papiasauslegung eigentlich nicht in Widerspruch mit Irenäus setzen, sondern ihn nur auslegen wolle. Von der Nachricht des Irenäus (adv. haer. V, 33. 4) „eigne sich Euseb. (H. E. III, 36 u. 39) gradezu Alles an“ (S. 20). Auch das „*Ἰωάννου μὲν ἀκουστῆς*“ daselbst erschien dem Euseb. nicht sowohl falsch als „der Erklärung bedürftig“. Wie dem Irenäus, so ist auch dem Eus. Papias „Hörer eines Johannes, der zugleich Herrn-jünger war“; letzterer will nur die Stelle des Ir. gegen die „Missdeutung“ sicher stellen, als habe man unter jenem Papiaslehrer „Johannes“ den Apostel Johannes zu verstehen. Weit entfernt also, ein wissentlicher Belastungszeuge gegen Irenäus zu sein, scheint hiernach Eusebius sich wirklich eingebildet zu ha-



ben, dass er in keinem Punkte von Irenäus abweiche (S. 20). — Allein so sehr wir auch im Interesse einer dadurch möglichen Entlastung des Irenäus wünschen möchten, dass letzterer sein „*Ἰωάννου*“ nicht vom Apostel verstanden haben werde<sup>1)</sup>, so müssen wir doch sagen, dass die „Einbildung“ hinsichtlich einer völligen concordia des Euseb. mit Iren. diesmal auf Seiten des Herrn Leimbach liegen dürfte. Denn wenn man die dem Irenäuszeugniss (*καὶ ὁ μὲν Εἰρηναῖος ταῦτα*) das Papiaswort selber (*αὐτός γε μὴν ὁ Παπίας*) scharf entgegensetzende Aussage des Euseb. und die so energische (*οὐδαμῶς*) Verneinung der Apostelschülerschaft<sup>2)</sup> des Papias (III, 39, § 2) vorurtheilsfrei liest, so gehört viel Phantasie dazu, um ein so überaus zartes Verhältniss zwischen Euseb. und Iren. und eine so liebenswürdige Unterordnung des „Interpreten“ Eusebius unter den Irenäus zu statuiren. Weiter erfahren wir von Leimb., dass Euseb. aus unserem Papiasfragmente einen doppelten Johannes herausgelesen hat, und „das war (unleugbar) ein wissenschaftlicher Fund ersten Ranges“<sup>3)</sup> (S. 22), weil nun einer da war, der den Namen „Johannes“ trug und „Herrnjünger“<sup>4)</sup> war, welcher nach Kleinasien passte und (bei etwaiger Verwerfung des apostolisch-johanneischen Ursprungs) die Autorschaft der Apocalypse übernehmen konnte (S. 22 f.). Nur aus diesem „ausserhalb unseres Fragments“ liegenden Grunde hat Euseb., wie L. genau weiss, überhaupt jenes herangezogen

1) An sich wäre dies ja möglich (vgl. S. 452, A. 3), da Iren. den „Johannes“ ohne Zusatz aufführt. Allein da Irenäus nie von einem zweiten Herrnschüler Johannes redet, so ist jenes wenigstens sehr unwahrscheinlich, aber noch unwahrscheinlicher, dass Eusebius das „*Ἰωάννου*“ des Iren. mit seiner Ansicht conform gefunden hätte.

2) „Papias selbst *ἐμψαίνει*, dass er in keiner Weise Hörer und Autopte der h. Apostel geworden sei.“

3) Wie „ein wissenschaftlicher Fund ersten Ranges“ (S. 22) zugleich „eine Täuschung des kranken Auges“ (S. 116) sein könne, ist mir bis zur Stunde ein unlösbares Räthsel.

4) Als welchen sich auch der Verfasser der Apocalypse (nach L.) kundgeben soll, was wir indessen entschieden bestreiten.



und ist er auf die Frage: welches Johannes Hörer Papias gewesen sei? eingegangen. Denn an sich, d. i. um des Papias und seines Buches willen, konnte es dem Eus. gleichgültig (?) sein, ob Pap. des Apostels oder des Presbyters Schüler war. Benahm es doch den vom „Presbyter Johannes“ an Pap. gekommenen Ueberlieferungen nichts (?) an ihrer Glaubwürdigkeit, dass sie nicht oder wenn sie nicht den Apostel „Johannes“ zum Urheber hatten, da sie sich in jedem Falle auf einen Herrnjünger, also auf einen vollkommen glaubwürdigen Mann, zurückführten. Also *nur* um zur Frage nach dem Verfasser der Apocalypse einen Uebergang zu haben und seine Vermuthung, der „Presbyter“ sei jener, an den Mann zu bringen, knüpft Euseb. an die Worte des Irenäus (§ 1) die eignen (καὶ ὁ μὲν Εἰρ. ταῦτα. αὐτός γε μὴν ὁ Πάπιας κτλ., § 2) an; und *nur*, um nachher vom „Presbyter Johannes“ des Weiteren reden zu können<sup>1)</sup>, folgt dann das Papiascitat (in § 3—4), woran sich endlich — nicht als beiläufig-gelegentliche Bemerkung, sondern als Selbstzweck und Hauptsache — das weitere Rasonnement des Euseb. (§ 5—7) anschliesst.

Wir können unser gerechtes Erstaunen über die Unverfrorenheit, mit welcher L. die tendenziöse Behandlung des Papias-Fragments durch Euseb. nicht beweist, sondern dekretirt, nicht unterdrücken. Mit welchem Rechte wirft L. dem Historiker Eusebius, welcher, nachdem er uns in cap. 36 über Ignatius und die ignatianischen Briefe und in cap. 38 über den Clemensbrief Bericht erstattet hat, in cap. 39 auf das Werk des Papias zu sprechen kommt, vor, er ziehe das Papiasfragment nur herbei, um bei dieser Gelegenheit und über diese bequeme Brücke hinweg seine Vermuthungen über den Verfasser der Apocalypse zu Markt zu bringen? Ist es für Herrn Leimb. etwa an sich ein unfasslicher Gedanke, dass ein Schrift-

1) Sich selbst widersprechend lässt L. S. 110 den Euseb. richtig deshalb das Fragment einführen, um seine Behauptung, dass Pap. Apostelschüler nicht gewesen sei, zu bekräftigen.

steller rein und nur von historischen Interessen und Gesichtspunkten sich leiten lasse, ohne stets nach gewissen Lieblingsmeinungen oder traditionellen Satzungen hinüber zu schielen? Wenn aber nicht, so spricht in unserem speciellen Falle Alles gegen die L.'sche Beschuldigung. Zunächst bleibt schon der Umstand, dass Eusebius früher (in der Chronik), als sein kritisches Auge den Irrthum des Iren. noch nicht entdeckt hatte, dem letzteren auf guten Glauben hin nachsprechend den Pap. zum Schüler des Apostels Johannes machte und erst auf Grund eigener Prüfung hin später diesen Irrthum berichtigte, eine starke Instanz gegen L. und ein ebenso starkes Präjudiz für die Objektivität<sup>1)</sup> des Eusebius, um so mehr, als seine Zweifel an der Abfassung der Offenbarung durch den Zebedaiden auch wohl schon zur Zeit, da er die Chronik schrieb, bestanden haben dürften. Sodann aber straft auch der ganze Zusammenhang L.'s Behauptung einfach Lügen. Eusebius beginnt das cap. 39 mit einer ganz nüchternen Berichterstattung über das (verlorene) Papiaswerk, dessen als einziger Schrift des apostolischen Vaters Irenäus Erwähnung thue: was ihn ganz naturgemäss zur wörtlichen Anführung des betreffenden Zeugnisses (in § 1 b) führt. Ein Punkt darin indessen, über welchen er in der Zwischenzeit näher nachgeforscht hat und zu anderen Resultaten gekommen ist, nämlich das „*Ἰωάννου ἀκουστός*“<sup>2)</sup> gibt ihm Veranlassung, eine Berichtigung der im Uebrigen richtigen Angabe des Iren. eintreten zu lassen, dahin lautend: dass Pap. laut eigner Erklärung in

1) Nach Hilgenfeld (Prot. Ketz. 1875, Nr. 47) freilich hat Euseb. „die bis dahin einstimmige und von ihm selbst in der Chronik noch unbedenklich vorgetragene Ueberlieferung, dass Pap. noch ein unmittelbarer Hörer des Apostels Johannes gewesen sei,“ später (K.Gsch.) deshalb „zu bestreiten unternommen, weil ihm ein so chiliastischer Hörer des (Apostels) Johannes unbequem war (III. 39. 12 f.)“. Welch unbefugtes Unterschieben fremder Motive!

2) Nicht aber, wie L. willkürlich einträgt, die Absicht, sich zur Frage über den Verfasser der Apocalypse dadurch eine Brücke zu schlagen.

keiner Weise mit den Aposteln (also auch mit dem Apostel Johannes nicht) in persönlichem Verkehr gestanden, vielmehr „τὰ τῆς πίστεως“ von den „γνώριμοι“ der Apostel erhalten habe. Um aber diese Berichtigung urkundlich zu belegen und zugleich auch seinen Lesern ein Urtheil über den fraglichen Punkt zu ermöglichen<sup>1)</sup>, theilt er — als beste Controle seiner Behauptung — die in Betracht kommende Stelle selber, d. i. eben unser Fragment (§ 3—4), in extenso mit. Da dieses nun aber (ausserdem) noch die merkwürdige und jedem Leser sofort auffallende Erscheinung darbietet, dass darin rasch hinter einander zweimal der Name „Johannes“ aufgeführt wird, das erste Mal ohne Zusatz, das zweite Mal mit der Vorsetzung „ὁ πρεσβύτερος“, so hält es Euseb. (§ 5 f.) „für der Mühe werth“, bei jenem Phänomen zu „verweilen“ und die Sachlage in der That ganz pünktlich, wahrheitsgetreu und rein sachlich zu illustriren. Und erst ganz am Schluss seiner Erörterung hängt Euseb. die sichtlich nur gelegentliche, den eigentlichen Gegenstand einen Augenblick verlassende Notiz an: auf diese Thatsache (sc. die Johannes-Zweiteit im Fragment und das diese beleuchtende Faktum zweier Johannesgräber in Ephesus) „müsse man achten“. Denn es sei „wahrscheinlich (εἰκὸς), dass der zweite Johannes (der Presbyter), falls nicht einer (dies) lieber vom ersten Johannes (sc. statuiren sollte), die unter dem Namen des Johannes veröffentlichte Apocalypse geschaut habe“<sup>2)</sup> (§ 6 b). Zum unwiderleglichen Beweis aber, dass wir in § 6 nur eine kurze Abschweifung, also eine gelegentliche Notiz haben, dient der Umstand, dass Euseb. im unmittelbar Folgenden (§ 7) sofort

1) Nicht aber, wie L. mit absoluter Willkür behauptet, um alsbald nachher von dem Presbyter Johannes, der ja noch gar nicht in Sicht ist, und auf den das Papiascitat (§ 3—4) selbst erst den Eusebius bringt, reden zu können.

2) Vorsichtiger und bescheidener und weniger tendenziös (vgl. bes. das: εἰ μὴ ὡς ἐθέλοι κτλ.) kann ein Schriftsteller eine Ansicht doch kaum zum Ausdruck bringen.

wieder in den Tenor seiner Erörterungen über das Papias-Fragment einlenkt und dann in § 8 ff. uns noch weitere Papiana zum Besten gibt. Dieser Ueberblick über die Zusammenhänge des cap. 39 lehrt zur Genüge, dass Euseb. in seiner Behandlung des Fragmentes rein objektiv zu Werk gegangen ist. Als Historiker hat er nur seine Pflicht und Schuldigkeit erfüllt, wenn er einen ihm zum Bewusstsein gekommenen Irrthum des Iren. berichtigte; und dass es ihm nur darauf ankommt, eben diese irrthümliche Behauptung einer Schülerschaft des Pap. bei Johannes apostolus zu berichtigen, zeigt sich (auch) darin, dass er diesen Hauptpunkt klar und deutlich an die Spitze seiner Erörterungen stellt und den urkundlichen Beleg unmittelbar darauf folgen lässt. — Wir glauben durch das Bisherige den Beweis erbracht zu haben, dass L.'s Versuch, dem Euseb. andere Motive für seine Heranziehung des Papias-Fragmentes unterzuschieben, als dieser selbst zu erkennen gibt, und dadurch die Treue und Vorurtheilslosigkeit des Historikers (als welchem unser Fragment nur zur Folie für seine apocalyptischen Velleitäten gedient habe) in Frage zu stellen, ein ebenso nichtiger als leichtfertiger ist. Derselbe ist aber auch ein unnützer. Denn wollten wir z. B. annehmen, Euseb. habe die Zweiheit der „Johannes“ bei Pap. so sehr betont, um *zugleich* den überschwänglichen chilias-tischen „Herrnsprüchen“ des Pap. ihren apostolisch-johanneischen Ursprung und somit einen Theil ihrer Berechtigung zu entziehen:<sup>1)</sup> so wäre damit doch nicht be-

1) Denn wer wird es Leimb. glauben, dass es ganz einerlei war und den Johannes-Ueberlieferungen nichts an ihrer Glaubwürdigkeit benahm, ob sie vom Apostel oder vom Presbyter Johannes herührten? Oder ist vielleicht ein Mann, der nur *sensu latiori* „Herrnjünger“ war, also nicht ständig den Herrn begleitete und z. B. den eschatologischen Reden grossentheils gar nicht persönlich beigewohnt hat (vgl. Mc. 13, 3); ist ein solcher Mann für die grade von Pap. mit Vorliebe ergriffenen eschatologisch-apocalyptischen Sprüche (diese der Veränderung und Potenzirung durch fromme Phantasie so besonders zugänglichen zarten Gebilde der Zukunftshoff-

wiesen, dass in letzterem an sich ja ganz löblichen Bestreben das einzige und noch weniger, dass darin ein die Objektivität beeinträchtigendes Motiv für Heranziehung unseres Fragmentes gelegen habe<sup>1)</sup>. Müssten wir aber endlich sogar zugeben, Euseb. habe sich insgeheim von anderen als rein sachlichen und historischen Interessen leiten lassen: so würde hieraus nur die Pflicht erwachsen, dem Euseb. hier wie anderwärts recht scharf auf die Finger zu sehen und zu prüfen, ob nicht subjektive Wünsche die Objektivität der Geschichte beeinträchtigt haben, nicht aber würde hierdurch schon die Richtigkeit seiner ja durch das Fragment selber controlirbaren Ergebnisse umgestossen. Dass diese aber in allen Hauptpunkten, vor Allem in der Leugnung der Apostelschülerschaft des Papias und in der Unterscheidung zweier Johannes im Fragmente, das sonnenklare Recht auf ihrer Seite haben, dürften unsere bisherigen Untersuchungen (vgl. bes. S. 443—465 dies. Abh.) zur Genüge bewiesen haben.

Wenn ich, am Schlusse meines Rückblickes auf die neuesten Papiasdebatten und meiner Prüfung, bzw. Revision der in m. Schr. niedergelegten eigenen Resultate angelangt, kurz die Bilanz des Ganzen ziehen soll, so glaube ich, dass ich keinen irgend erheblichen Einwand von gegnerischer Seite unbeachtet gelassen, dass ich mit werthvollen Gegengründen mich ernstlich auseinandergesetzt und wirklich überzeugenden gegenüber eine Aufopferung oder wesentliche Modifikation mancher Ansicht oder eine Berichtigung, bzw. Ermässigung dieser und jener Behauptung nicht gescheut, auch wohl einmal die Sache in dubio gelassen habe. Solche Aenderungen und Ermässigungen betrafen aber durchgehends nur Nebenpunkte,

nung) etwa ein ganz ebenso glaubwürdiger Zeuge wie ein in steter Nachfolge Jesu gelebt habender und einst den „Lieblingsjüngern“ des Herrn angehörender Apostel?

1) Vielmehr würde hierdurch nur zugleich noch ein anderes werthvolles Interesse in erfreulicher Weise befriedigt worden sein.



während ich in allen Hauptpunkten — die in II, Nr. 1 behandelte Frage nach der Art der papianischen Quellen, welche in dubio blieb, etwa abgerechnet — die Einwendungen der Gegner gegen die Resultate meiner Schrift als viel zu wenig stichhaltig angesehen und erwiesen habe, um von letzteren abgehen zu müssen oder auch nur zu dürfen. — Am allerwenigsten aber habe ich hierzu Veranlassung Herrn Leimbach gegenüber, welcher mit so grossem Pompe auf den Schauplatz tritt und in so spöttischem Tone gegen mich zu Felde zieht, ohne dass ihn, wie ich gezeigt zu haben glaube, seine eigene positive Leistung im Mindesten zu einer so herausfordernden Sprache berechtigt. Wenn L. sich in der übelen Selbsttäuschung wiegt, er habe durch seine Schrift (der ich trotz starker Versehen und häufiger Selbstwidersprüche im Einzelnen *doctrina et diligentia* nicht abspreche) „die Fundamente des von mir aufgeführten Gebäudes“ unheilbar erschüttert, ja untergraben, so will ich ihn in dieser süssen Illusion nicht stören; schwerlich aber werden viele Leser meiner Schrift und vorliegender Abhandlung diesen Glauben L.'s theilen. Umgekehrt charakterisirt sich seine Schrift, die eine unhaltbare Tradition krampfhaft vertheidigt und für eine in ihren Hauptpunkten verlorene Sache mit Aufgebot aller Kraft kämpft, (um mit dem alten Job. 3, 14 zu reden) als ein „Bauen von Trümmern“. L.'s Anerbieten einer „Neutralität des Papiasfragmentes als Friedenspreis in der Johannesfrage“ vermag ich daher ebensowenig wie mein College Keim (Prot. Kchz., S. 883 f.) zu acceptiren, um so weniger als ich das Fragment rein exegetisch und zunächst ohne Abzielung auf „die Johannesfrage“ untersucht habe, als ferner jenes Anerbieten (um im Bilde zu bleiben) zweideutig und nicht recht ernst gemeint ist<sup>1)</sup>, und als endlich nach meiner schon früher ausgesprochenen Ueberzeugung in wissen-

1) Denn wer bei seinem Friedensvorschlag zugleich eine Faust in der Tasche macht und sagt: „Ich gewinne doch und zwar recht bald“, dem ist es nicht sehr ernst um „Waffenruhe“ und Frieden zu thun.

schaftlichen Dingen „ein fauler Friede nichts taugt“. Werden meine Freunde und ich in offener, ehrlicher Feldschlacht über das Papias-Fragment auf's Haupt geschlagen, so werden wir, im Bewusstsein, wenigstens redlich gefochten und uns wacker vertheidigt zu haben, den verlorenen Posten räumen. Bleibt aber, wie ich fest überzeugt bin, uns der Sieg, dann wird das Papias-Fragment eine unserer stärksten Burgen für Abwehr und Angriff bleiben.

Schliesslich noch die Bemerkung, dass ich ohne die zwingendsten Gründe über unser Fragment nicht mehr das Wort zu ergreifen gedenke; denn der „Alte von Hierapolis“ kann füglich nicht verlangen, dass man ihm allein alle Kraft und Zeit widme. Das letzte Wort in einer Sache zu behalten, war nie mein Bestreben; was an meinen Aufstellungen falsch ist, mag hinfallen, während das Wahre und Richtige darin sich auch ohne meine äussere Nachhülfe zu endlichem Sieg und zur Anerkennung durchringen wird.

## Baldisara Altieri.

Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte.

Von

**Carl Alfred Hase,**

Lic. theol. und Militair-Oberpfarrer in Königsberg in Pr.

Warum das Evangelium in der Reformationszeit in Italien nicht wirklich Wurzel gefasst hat, darauf kann nur eine Reihe von Gründen Antwort geben. Aber gewiss ist, dass die evangelischen Sympathieen in jenem Lande viel verbreiteter gewesen sind, als man gewöhnlich meint. Nur hat Rom es verstanden, durch die Inquisition selbst die Erinnerung an die reformatorische Bewegung in Italien für lange Zeit fast zu vernichten. Aber an unvergessliche Namen mit der Beredtsamkeit des Märtyrerthums, an gerettete Bücher und erhaltene Briefe aus jener Zeit schliessen sich immer neue, aus Bibliotheken und Archiven hervorgehende Publicationen an, welche, wenn auch die Acten der Inquisition ihre furchtbaren Geheimnisse noch verschweigen, doch dazu helfen, das Bild jener grossen, so traurig endenden reformatorischen Bewegung in Italien zu vervollständigen und die Hoffnungen der Gegenwart in Verbindung zu bringen mit den Erinnerungen der Vergangenheit.

In keinem Theile Italiens ist die kirchliche Reformation des 16. Jahrhunderts tiefer in das Volk gedrungen, als im Gebiete der Republik Venedig. Während sie in Ferrara, in Rom und Neapel mehr nur die Sache einzelner, vornehmer, hochgebildeter Männer und Frauen war, hat in Venedig das Evangelium die Massen ergriffen und

hat es zur Bildung von evangelischen Gemeinden gebracht. Rücksichtsloser als anderwärts haben hier die Evangelischen innerlich den Bruch mit Rom vollzogen und den Anschluss an die deutsche Reformation gesucht, welcher sie Dank schuldeten und von der sie Hülfe hofften.

• Venedig war damals einer der mächtigsten Staaten Italiens und gewiss der freieste. Zu ihm gehörten ausser der stolzen Lagunenstadt weite Gebiete und reiche Städte, wie Verona, Vicenza, Treviso, Bergamo, Brescia, Padua, Rovigo, Cremona, Albona, Aquileja, Pola, Capo d'Istria und die Küste Dalmatiens. Weithin herrschte es durch seine Colonien und durch seine Schiffe. Lebhaft waren seine Beziehungen zu Deutschland, mit welchem es, wie bei Gelegenheit der venetianische Gesandte Paolo Tiepolo dem Papst Pius V. bemerkte, auf einer Grenze von 300 Miglien sich berührte. Nach Venedig brachten die Kaufleute von Ulm, Nürnberg und Augsburg Metalle, Leder, Pelzwerk, Leinwand, Wolle und führten von dort, ausser den Waaren der Levante und Indiens, venetianisches Glas, Sammt und Brocate zurück. Bedenkt man, wie der reformatorische Geist gerade in dem wohlhabenden Bürgerstand von Nürnberg und Augsburg frühe eine Stätte gewonnen hat, so dürfen wir gewiss sein, mancher Kaufmann wird auch in der Fremde damals von dem geredet haben, was daheim alle Herzen bewegte.

Zu diesem Handel kam, zumal seit dem Wiedererwachen der Wissenschaften, ein reger literarischer Verkehr der Humanisten und Aller, welche an diesem neuen Frühling freudigen Antheil nahmen. Es war eine Zeit der Freundschaften und Briefe und in der Natur des Humanismus liegt es cosmopolitisch zu sein. Auch buchhändlerisch lässt sich dieser Verkehr Deutschlands und Italiens noch mannigfach nachweisen. Die erste Druckerei in Venedig ist 1470 durch zwei Deutsche, die Brüder Johannes und Wendelin von Speyer, errichtet worden. Erhard Ratdolt, ein geborener Augsburger, war in seiner Vaterstadt berühmt durch seinen schönen Druck, den er bis 1516 in Venedig gelernt und geübt hatte. Johann Oswald verlegte

in Augsburg von 1516—1518 drei Werke, welche in Venedig bei Peter Lichtenstein und Lucantonio di Giunta gedruckt wurden. Wie begehrt waren in Deutschland die Aldinischen Drucke Venedigs. Zuerst besonders die neuen Ausgaben der griechischen und römischen Classiker. Im Jahre 1516 erschien der Erasmische Text des Neuen Testaments, 1518 auch die Septuaginta im Aldinischen Druck. Der Sohn des Aldus, Paolo Manutio, hat eine italienische Uebersetzung der *Loci communes* Melanchthon's gedruckt. Mit Eifer wurden die reformatorischen Schriften Deutschlands in Italien gelesen. So manches Buch fand unter falschem Namen seinen Weg über die Alpen, manches erschien in Italien unter täuschendem Titel. So wurde der Commentar Luther's zum Römerbrief unter dem Namen des Cardinals Fregoso, der jener milden Richtung Contarini's angehörte, gedruckt und mit vielem Beifall gelesen. So wurde eine grosse Anzahl der *Loci communes* Melanchthon's unter dem Titel „*Principj della teologia di Ippofilo da Terranegra*“ nach Rom gebracht und hier öffentlich verkauft. Ein Franziscanermönch, welcher die Originalausgabe besass, entdeckte den Betrug. Die Sache kam vor die *Ruota*, den obersten Gerichtshof. Unter Lachen erzählte der Cardinal Seraphim, ein Mitglied der *Ruota*, die Geschichte dem älteren Scaliger. — Im Jahre 1526 widmete Butzer die von ihm ins Lateinische übersetzte und in Basel gedruckte Postille Luthers den evangelischen Brüdern Italiens. Ohne Namen wurde in Venedig eine Uebersetzung der Auslegung des Vaterunsers von Luther gedruckt. Luthers Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation erschien 1533 ohne Angabe des Verfassers und des Druckorts in italienischer Sprache unter dem Titel: „*libro della emendazione e correzione dello Stato cristiano*“. Butzer liess seinen Commentar über die Psalmen unter dem Namen Arezio Felino ausgehen. Zwingli's Schriften führten in Italien bald den Namen Coritio Pogellio, bald den Abideno Corello. Auch über Frankreich und Ungarn wurden reformatorische Schriften eingeführt. Man verbarg sie in Fässern, welche als Bur-



gunder oder Tokaier bezeichnet waren und packte sie zwischen Ballen von Tuch und Leinwand. So mag auch jener Francesco Calvi, der einst Typograph des päpstlichen Stuhles gewesen war und nun einen Buchladen in Pavia hatte, seine von Froben erworbenen Bücher Luthers nach Italien gebracht und durch die ganze Lombardei verbreitet haben. Er versprach dem Froben auch Epigramme zu schicken, welche von Gelehrten Italiens zu Luthers Lob gedichtet seien. Wahrscheinlich ist es eins dieser Gedichte, welches nach über zweihundert Jahren zufällig handschriftlich nach Deutschland gekommen und von Schelhorn in seinen *Amoenitates* (B. II, p. 624) veröffentlicht worden ist. Es war hineingeschrieben in eine Octavausgabe des Horaz in aldinischem Druck mit der Jahreszahl 1521.

Von Wichtigkeit für unsere Kenntniss vom Beginn der evangelischen Bewegung in Venedig ist die Correspondenz Burkhardt Schenk's mit Spalatin, dem Hofprediger Churfürst Friedrich's von Sachsen, welche sich im Gesamt-Archiv der Sächsischen Herzogthümer in Weimar befindet. Burkhardt Schenk stammte aus der alten Thüringischen reichsunmittelbaren Familie der Barone Schenk von Tautenburg. Er war Mönch geworden und lebte in einem Kloster Venedigs. Mit Spalatin war er nah befreundet. Manche seiner Briefe, vorzüglich die früheren auf Reliquien, diese Liebhaberei des Churfürsten, und deren Preis bezüglich, sind an diesen Fürsten gerichtet, mit kleiner zierlicher Mönchsschrift geschrieben und meist von Spalatin für den Churfürsten aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt. Seckendorff hat in seiner *Historia Lutheranismi* Einiges daraus mitgetheilt, was M'Cric nur ungenügend wiedergegeben hat. Ein paar Nachrichten, aus den Originalen des Archivs entlehnt, füge ich noch hinzu. Ausser dem, was politisch zur Zeit Italien bewegte, meldete Schenk mehrfach voll Entrüstung von dem Aergerniss, welches der Clerus und vor Allen Papst Leo X. selber gab. So forderte der Papst im Sommer 1520 den Paolo Baion, Herrn von Perugia, nach Rom mit der Zusicherung, ihn wohlbehalten heimkehren zu lassen. Der

aber misstraute den Worten des Papstes und schlug aus Furcht ab zu erscheinen. Da brachte es der Papst im Verein mit einigen Römern, besonders aus dem Hause Colonna und Ursino, denen er versprach, ihn heil und unverletzt zu entlassen, dahin, dass er unter deren Schutz erschien. Kaum aber war er gekommen, so liess Leo, unbekümmert um das Versprechen, welches er ihm und Jenen gegeben, dem Herrn Baion den Kopf abschlagen. — Gleiches hatte der Papst auch dem Fürsten von Urbino zugedacht, der, aus Land und Herrschaft vertrieben, zum Markgrafen von Mantua geflohen war. Es galt den Fürsten aus der Stadt zu locken. Dazu sollten der Guardian und drei Mönche eines vor der Stadt gelegenen Klosters, in dessen Nähe Soldaten verborgen wurden, helfen. Der Guardian lud die Gemahlinnen des Fürsten von Urbino und des Markgrafen von Mantua zu den Indulgenzen der Fasten Maria Magdalens ins Kloster, in der Hoffnung, dass die Gatten mit ihnen erscheinen würden. Aber ein Leibeigner der Bruderschaft, der auf ihrem Grunde sass, hatte aus ihren Unterredungen erfahren, was geplant wurde. Als er seinen Esel zur Stadt trieb, sah er jene edlen Damen zu den Indulgenzen, welche als Lockspeise angeordnet waren, kommen und gleich hinterdrein auf demselben Wege jene zwei erlauchten Fürsten mit ihrem Gefolge. Da blieb der Knecht stehen und rief: Der Fürst von Urbino soll nicht dorthin gehen etc. So kam der beabsichtigte Verrath an den Tag und der Markgraf von Mantua liess den Pater Guardian und die drei Mönche, welche der Schuld überführt waren, hängen. „Solch Aergermiss“, schreibt Schenk, „gibt die Geistlichkeit der Welt. Du aber lies dies, versage uns nicht dein Mitgefühl und sage es vorsichtig nur solchen Leuten, die Gott fürchten“. Am 19. September 1520 schrieb er an Spalatin: „Ich habe Deine Wünsche für Herrn Martin Luther gelesen, und in der That er hat bei uns schon einen guten Namen. Aber Jedermann sagt: er hüte sich vor dem Papst. Vor ungefähr zwei Monaten wurden zehn Exemplare von seinen Büchern hierhergebracht und sogleich verkauft, ehe ich

davon Kenntniss erhielt. Allein Anfang dieses Monats kam ein Befehl von dem Papst und dem Patriarchen von Venedig, der sie verbietet. Es wurde eine strenge Nachsuche bei den Buchhändlern gehalten, wobei man ein unvollständiges Exemplar fand und wegnahm. Ich habe mich bemüht ein Exemplar zu bekommen, aber der Buchhändler wollte aus Furcht keins kommen lassen. Doch einige Ordensbrüder aus Sachsen, welche seine Bücher gelesen haben und ihn selbst von Person kennen, haben mir viel Gutes von ihm, von seinen Kenntnissen, von seinem Leben und seiner Lehre gesagt. Gott wolle ihn den Weg der Wahrheit und der Liebe leiten.“ Am 5. April 1521 meldet Schenk mit Bedauern, dass nun doch nach langem Zögern der Patriarch von Venedig auf Befehl des Papstes am zweiten Osterfeiertag von allen Kanzeln Doctor Martin Luther habe excommuniciren lassen, sowie alle seine Anhänger jedes Standes und Grades und die seine Bücher besäßen, unter Verhöhnung Deutschlands, das Jenem zustimme. „Nur darin“, schreibt Schenk, „haben die Venedianer weise gehandelt, dass die Publication erst nach der Beichte und Absolution stattfinden sollte“, d. h. nachdem die Gemeinde zum grössten Theil die Kirche verlassen hatte. Besonders charakteristisch für den Umschwung der Zeit sind die Verhandlungen mit Spalatin über die vom Churfürsten gewünschten und von Schenk besorgten Reliquien. Schenk hatte eine grosse Zahl angekauft durch die Vermittelung der beiden Brüder Jacob und Pierpaolo Vergerio. Letzterer sollte sie selbst nach Wittenberg bringen, wo er sich an der Universität habilitiren wollte. Schenk schrieb am 29. October 1521 an Spalatin, um den Ueberbringer ihm und dem Churfürsten dringend zu empfehlen. Er rühmt ihn als einen jungen Mann von hohen Geistesgaben, der gewiss der Universität Ehre machen werde. Auch machten sich die beiden Brüder mit den Reliquien auf den Weg, wurden aber unterwegs durch Krankheit aufgehalten. Als im folgenden Jahr Burkhardt Schenk seine Auslagen für die Reliquien durch Spalatin ersetzt haben wollte, machte das Schwierigkeit. Der Chur-

fürst zögerte mit dem Geld und Spalatin mochte nicht mahnen. Durch Luthers Predigten und Schriften war der Glaube an dieselben geschwunden, die Reliquien hatten ihren Werth verloren. Spalatin sprach es gegen den Churfürsten geradezu aus, er wünsche, der Ablasshandel sei einige Jahre früher auf die Bahn gekommen, so sei viel Geld und Mühe erspart worden. Der Umschwung der Zeiten lässt sich nicht deutlicher zeigen als durch das, was Spalatin in dieser Sache am 28. Juli 1522 an Schenk schrieb: „Hier hast Du die Reliquien, welche Du uns geschickt hast, zusammt dem Kreuz alle zurück und verkaufe sie, soweit Du kannst; denn es ist wahrscheinlich, dass sie dort höher in Ehren und höher im Preise stehen als hier. Denn hier verachten sie die Leute so, dass sie meinen, es sei genug, wie es ja auch in Wahrheit ist, wenn sie nach dem Worte Gottes fest auf Gott vertrauen und ihren Nächsten lieben.“

Von jenem Buchhändler in Venedig, welchen Schenk erwähnt, und von der Publication der Bulle gegen Luther ist uns noch genauere Nachricht erhalten. Der Buchhändler war gleichfalls ein Deutscher, Giordano genannt, und hatte seinen Laden in der Nähe von San Maurizio. Schon am 26. August 1520 war der Vicar des Patriarchen, Contarini, vor dem Senat erschienen, hatte die päpstliche Bulle vorgezeigt, welche die Thesen und Schriften Luthers verdammt und hatte Jeden mit dem Bann bedroht, der diese Schriften besässe oder billigte. Er hatte gebeten, seine Diener in die Buchhandlung jenes Deutschen schicken zu dürfen, um die aus Deutschland gekommenen Bücher mit Beschlagnahme zu belegen. Diese Erlaubniss hatte er erlangt und feierlich liess er die vorhandenen Exemplare verbrennen. Eins der bereits ausgegebenen hatte Maria Sanuto, dessen Tagebücher im Manuscript in Venedig bewahrt werden, im Besitz. Sanuto erzählt darin bei dieser Gelegenheit noch Folgendes: „Auf dem Platz San Stephano predigte ein Herr Andrea von Ferrara und hatte grossen Zulauf. Der ganze Platz stand voll, während er vom Balkon des Hauses des Staatssecrets Pontremolo auf

den Papst und den römischen Hof schalt. Er ist ein Anhänger der Lehre des Mönchs Martin Luther, der in Deutschland ein sehr gelehrter Mann ist, der wieder ein Anhänger des St. Paulus ist; er ist ein grosser Widersacher des Papstes und von diesem soeben excommunicirt worden<sup>1)</sup>. Der Papst beschwerte sich durch den Mund seines Secretairs Bembo, dass man den Mönch Andrea habe ungestraft gelassen und ermahnte die Republik, nicht zu erlauben, dass etwas von ihm im lutherischen Sinne (*di sentimento luterano*) gedruckt werde. Das versprach man dem päpstlichen Legaten, aber den Mönch liess man laufen.

Noch ein andrer Deutscher, berühmter als jener Mönch aus Thüringen, lebte damals in Venedig, der gelehrte Jacob Ziegler<sup>2)</sup>. Er nahm vollen Antheil an der reformatorischen Bewegung in seinem Vaterlande und gab seinerseits Luther Nachricht vom Stand des Evangeliums in Venedig. Er war ein Baier, aus Landau gebürtig. Seine Jugend war in die Zeit des Aufblühens der classischen Studien gefallen. Dann hatte er grosse Reisen gemacht und besonders in Rom mehrere Jahre gelebt. Er hatte ein offenes Auge für die römischen Zustände, denen er nahe trat. Wie lernbegierig er war, zeigt der seltsame Umstand, dass er hier in Rom Gelegenheit fand, ein Buch über das damals kaum bekannte Scandinavien und ein anderes über die Grausamkeit König Christian's II. von Dänemark zu schreiben, nach Nachrichten, welche er von zwei Erzbischöfen Norwegens und Dänemarks, die sich eines Processes wegen in Rom aufhielten, erhielt. In Rom hat er die Studien zu seiner Geschichte des Papstes Clemens VII. gemacht. Später nahm er in Venedig seinen Wohnsitz. Der Ruhm seiner Gelehrsamkeit als Historiker, Mathematiker, Geograph und Naturforscher, so wie seine persönliche Liebenswürdigkeit war so gross, dass die hervorragendsten Männer wetteiferten, ihn in ihrem Hause

1) Cantù, *Gli Eretici d'Italia* III, 130. *Diarij manuscritti* T. XXIX. p. 126, 482.

2) Schelhorn, *Amoenitates* II, 210.



zu beherbergen. Einst in Bologna hatte er daran gedacht Priester zu werden. Jetzt wurde ihm vom Herzog von Ferrara die vielumworbene Professur für die mathematischen Wissenschaften angeboten, aber er lehnte sie ab. Als Frundsberg nach Oberitalien kam, um gegen Rom zu ziehen, stand er diesem nahe und war eingeweiht in seine Correspondenz. Beim Tod dieses grossen Kriegsobersten hat er ihm die Grabschrift verfasst. In Venedig hat Ziegler seine Papstgeschichte Clemens' VII. geschrieben. Er hat sie nicht drucken lassen, denn er war von der Geistesart des Erasmus. Innerlich hatte er mit Rom gebrochen, aber äusserlich mied er den Streit. Von ihm hatte Luther eine so genaue Kenntniss mancher Dinge aus dem Leben Clemens' VII. Er hat das Manuscript Zieglers selbst gelesen. Auch Andere haben Abschriften gekannt, so Josias Simmler und Sebastian Frank. Ausgiebig hat Adam Reisner in seiner Geschichte Frundsbergs das Manuscript benutzt. Erst Schelhorn hat es drucken lassen. Es empörte Luthern, als er von Jacob Ziegler hörte, dass ein Sohn Andrea Gritti's, des Dogen von Venedig, am Hofe des Türken nicht nur Heerführer sei, sondern auch geheime Bettdienste thue. Ungeheuerlich und gotteslästerlich erschien ihm das Bündniss Venedigs und des Papstes mit dem Türken. Als er die Geschichte Clemens' VII. las, war's ihm, als müsste der Himmel einstürzen. Christus ist vor der Thür. Es kann nicht länger dauern. — So entschieden stand Ziegler in seinem Innern zu Luthers Sache, dass er ihm 1529 seinen Adoptivsohn<sup>1)</sup> zuschickte, der ein Hausgenosse und Vertrauter Luthers geworden ist — den bekannten Veit Dietrich.

1) M'Crie nennt ihn einen Adoptivbruder. Luther schrieb am 6. Mai 1529 an Jonas: „misit ad me Vitum fratrem sibi adoptatum“. Schelhorn schreibt Buddeus folgend irrthümlich: virum. Walch übersetzt: „Der Jacob Ziegler, ein berühmter Mann (vielleicht kennt Ihr ihn), hat Bruder Veiten, den er zu Kindesstatt angenommen, aus Venedig an mich geschickt, den ich bei mir habe, bis Philippus wiederkommt.“ Walch, XXI, 1162.

Schon ein Jahr vorher hatte Luther auf anderem Wege Nachricht über Venedig. Er schrieb kurz vor Ostern 1528 an Gabriel Zwilling, seinen ehemaligen Klostergenossen, der jetzt Pfarrer in Torgau war: „ich höre mit Freuden von den Venetianern, was Ihr schreibt, dass sie das Wort Gottes angenommen haben. Gott sei Lob und Preis“.

Die reformatorischen Schriften, welche nach Italien gebracht worden waren, sind in den späteren Zeiten der Verfolgung meist verbrannt, manche von ihren Besitzern auch verborgen worden. Erst nach Jahrhunderten kamen durch zufälligen Fund einige wieder an das Licht. Cantù<sup>1)</sup> erzählt, dass beim Umbau eines Hauses in Urbino im Jahr 1723 eine Menge Bücher von Bruccioli, Bernardino Ochino, Juan Valdez und andere gleicher Art (*della medesima farina*) gefunden wurden, welche dort eingemauert worden waren, um sie vor dem Feuer Paul's IV. zu schützen. — Auf einem Landgut des Grafen Prina zu Verdeda, welches einst der Familie jenes Castelvetro, dem die Uebersetzung der *Loci communes* zugeschrieben wird, gehörte, wurde 1825 beim Niederreißen einer Mauer eine vermauerte Thür zu einem Zimmer gefunden, voll von Büchern und Papieren. Die Papiere hielt man für werthlos; einige rettete der Hausherr und übergab sie dem Ortspriester, der sie verbrannte. Die Bücher wurden an die Bibliothek in Modena verkauft, welche damals zum erstenmal eine Bibel in der Lutherischen Uebersetzung aufnahm. Einige dieser Bücher enthalten handschriftliche Anmerkungen Castelvetro's. Streifen Papier, die man wieder zusammenfinden konnte, lassen, wie Valdrighi, der diesen Fund theilweise veröffentlicht hat, erzählt, das Manuscript einer unedirten, religiösen Schrift Castelvetro's und seinen Briefwechsel mit Luther, Calvin und anderen Häuptern der Ketzerei vermuthen. Wie entschieden man von vornherein die Anfänge der reformatorischen Bewegung in Italien auf deutsche Einflüsse zurückführte, zeigt

1) II, 170.

die kleine Schrift: „Busdragi Epistola de Italia a Lutteranismo praeservanda“, in welcher der Vorschlag gemacht wird, dass man allen Handel und allen sowohl schriftlichen als anderweitigen Verkehr zwischen den Deutschen und Italienern abschneiden sollte, als das beste Mittel, der Ketzerei das Eindringen nach Italien zu verwehren.

Das war nun freilich wohl nur zum Spott gesagt<sup>1)</sup>. Jede entscheidungsvolle Wendung der protestantischen Sache in Deutschland hatte ihre Bedeutung auch für Italien. So besonders der Reichstag zu Augsburg. Die religiöse Bewegung in Deutschland hatte aufgehört, für ein Mönchsgezänk gehalten zu werden, seit sie eine Macht war, mit der auch der Kaiser hatte rechnen müssen. Sie war eine grosse kirchlich-politische Tagesfrage geworden, an welcher Jeder für oder wider Theil nahm. Selbst der Verlauf der theologischen Verhandlungen auf dem Reichstag ward in Venedig rasch bekannt. Dieselbe Besorgniss, welche während der Verhandlungen Luthern auf der Veste Coburg eine Zeit lang schwere Stunden machte, ob Melanchthon im Friedenseifer nicht den römischen Theologen zu viel nachgeben könne, beunruhigte, durch das Gerücht und die Entfernung noch vermehrt, die Evangelischen in Venedig. Dabei erscheinen die Evangelischen Venedigs hier zum erstenmal als eine grosse Zahl und Partei, als eine, wenn auch noch nicht organisirte, evangelische Gemeinde, zugleich sich bewusst ihres geistigen Zusammenhangs mit der deutschen Reformation. Das Zeugniß davon ist uns erhalten in einem Brief, welchen Lucio Paolo Rosellio im August 1540 an Melanchthon geschrieben hat. Die nächste Veranlassung zu demselben war das Gerücht von einem Brief, welchen Melanchthon an Campeggi, den päpstlichen Legaten in Augsburg, geschrieben haben sollte und wirklich geschrieben hat, darin er allzu demüthig und nachgiebig die Sache der Evangelischen dem Papst unterworfen habe. Eine Abschrift dieses Brie-

---

1) Wahrscheinlich war die Schrift eine Satyre Vergerio's.

fes hatte der venetianische Gesandte Tiepolo nach Venedig geschickt<sup>1)</sup>.

Am 6. Juli hatten sich die auf dem Reichstag anwesenden protestantischen Theologen im Auftrag ihrer Fürsten an den Cardinal Campeggi gewendet, um diesen durch ein Schreiben versöhnlich zu stimmen. Am gleichen Tage hatte Melanchthon an den Cardinal geschrieben. Seine Friedensliebe ließ ihn fast nur auf das Gemeinsame, kaum auf das Trennende sehen. Er sprach geradezu in diesem Briefe aus: „Wir haben kein Dogma, welches uns trennt von der römischen Kirche. Wir sind bereit der Römischen Kirche zu gehorchen, wenn sie nur nach der Milde, die sie gegen alle Völker bewiesen hat, einiges wenige zudecken oder nachlassen will, darin wir, selbst wenn wir wollten, nichts mehr ändern könnten. Nur ein geringer Unterschied ist in den Gebräuchen, welcher der Eintracht zu widerstreben scheint, aber an den Gebräuchen hängt nicht die wahre Einheit der Kirche.“ Ja Melanchthon bezeichnet in diesem Schreiben die protestantischen Stände als demüthig bittende (*supplices*, wofür schon alte Handschriften setzen *nos*) und erklärt ihre Bereitwilligkeit, den Papst und die ganze kirchliche Verwaltung (*universam politiam ecclesiasticam*) ehrerbietigst anerkennen zu wollen, damit nur der Papst sie nicht verwerfe (*nos non abiciat*). Aber auch in dem von den Theologen gemeinschaftlich abgefassten, offiziellen Schreiben an den Cardinal heisst es am Schluss über die evangelischen Fürsten: „Sie hinwiederum erbieten Euer Herrlichkeit auch ihre Bereitwilligkeit und versprechen, soweit es möglich ohne Schädigung des Gewissens, die Bedingungen anzunehmen, welche zum Frieden wie zur Erhaltung und Befestigung der Autorität des geistlichen Standes für nöthig erachtet werden, und versichern, dass sie nichts weniger wollen, als dass der geistliche Stand und die rechtmässige Autorität der Bischöfe erschüttert werde“.

1) Manche alte Abschriften dieses Briefes tragen irrthümlich den Titel *Theophilo Oratori* oder auch *Oratori Thepulo*. Cf. Corp. Ref. II, 168 für die Aechtheit des Briefes.

Von diesem Schreiben Melanchthons also hatten die Evangelischen in Venedig Kunde bekommen. Darauf hin richtete Rosellio am 26. Juli an Melanchthon ein Schreiben. In demselben geht er aus von der hohen Verehrung, welche Melanchthon auch in Venedig geniesse unter denen, welche die evangelische Wahrheit ergriffen haben. Er beklagt von Melanchthon durch die Entfernung des Raumes so weit getrennt zu sein. An seinen bisher erschienenen Büchern habe er die grösste Freude. Dann kommt er auf die Gerüchte, welche sich in Venedig über Melanchthons Nachgiebigkeit verbreitet haben. Darum wolle er ihm schreiben und ihn ermahnen, bei der Vertheidigung der evangelischen Wahrheit weder auf den Kaiser, noch auf den Papst, noch auf irgend einen andern sterblichen Menschen zu sehen, sondern allein auf den unsterblichen Gott. Obwohl nun ein Melanchthon keiner Ermahnung bedürfe, so seien es doch gerade die Päpstlichen, welche das Gerücht verbreiteten, er habe sich dem Legaten als ein demüthig bittender (*ixέρης*) genahet und Alles dem Urtheil und der Weisheit des Papstes unterworfen. Wenn das wahr wäre, würde daraus für das Evangelium und die Anhänger desselben der grösste Schaden entstehen. „Wisset, dass ganz Italien dem Ausgang und dem Beschlusse Eurer Versammlung zu Augsburg erwartungsvoll entgegenseht. Denn was hier beschlossen wird, das werden um des Kaisers willen alle übrigen christlichen Länder gutheissen. Darum ist es Eure Sache und der Uebrigen, welche um des Evangeliums willen dort versammelt sind, standhaft zu sein und Euch weder durch Drohungen, noch durch Bitten bewegen zu lassen, die Fahne Christi zu verlassen. Desshalb beschwöre ich Euch, als das Haupt und den Anführer des evangelischen Heeres, dass Ihr nichts versäumt, was zum Seelenheil eines Jeden dient, und bitte Euch, dass Ihr, auch wenn Ihr um Christi Ehre willen den Tod leiden müsstet, denselben nicht fürchtet. Denn es ist besser in Ehren zu sterben, als in Unehren zu leben. In Vertheidigung einer so gerechten Sache werdet Ihr bei dem Herrn Jesu Christo Euch einen



Triumph erwerben und dazu werden Euch helfen die Gebete und Bitten Vieler, welche Tag und Nacht den allmächtigen Gott anflehen, dass er die Sache des Evangeliums zum Besten wende und durch sein heilig Blut Euch und die evangelischen Männer in seinen Schutz nehmen wolle. Lebt wohl und verlasst nicht Christi Sache. Venedig am 26. Juli Anno 1530. Euer Lucio Paolo Rosellio.“ — Nach drei Tagen schrieb Rosellio nochmals an Melanchthon, indem er jetzt in der Lage war, ihm eine Abschrift jenes Briefes an Campeggi mitzuschicken. Man wolle nicht glauben, dass der Gesandte sollte so ungeschickt gewesen sein, in solcher Sache zu irren. Er möge zusehen, ob jener Brief wirklich so von ihm geschrieben sei, denn die Feinde des Evangeliums suchten Vieles durch List und Betrug zu erreichen. Wenn dieser Brief aber nicht von ihm herrühre, so möge er ihre Schlechtigkeit vor dem Kaiser aufdecken, dann werde das Licht seiner Tugend vor allen Völkern leuchten<sup>1)</sup>.

Lassen die beiden Briefe Rosellio's erkennen, wie lebhaften Antheil die Evangelischen in Venedig an der Reformation in Deutschland nahmen, so zeigt ein anderes Schreiben, dass auch die Hoffnung auf ein Concil, welche eine Zeitlang in Deutschland so lebhaft alle Reformatorischgesinnten bewegte, in Italien ihren Wiederhall fand. In der päpstlichen Stadt Bologna geschrieben, wo nachmals das Concil, freilich anders geartet, als man gehofft hatte, eine Zeit lang tagen sollte, dient dieses Schreiben, welches die Evangelischen dieser Stadt dem sächsischen Gesandten am kaiserlichen Hof von Planitz auf der Durchreise übergaben, dazu, die Stimmungen und Hoffnungen der Evangelischen in Oberitalien zu zeigen. Das lateinische Original dieses Schreibens befindet sich nach der Angabe Seckendorff's (lib. III, 68) in Dresden. Ich theile das Schreiben nach der gleichzeitigen deutschen Uebersetzung mit, welche sich davon im Weimarischen Archiv befindet.<sup>2)</sup>

1) Op. Mel. Corp. Ref. II, 226. 243.

2) Gern benutze ich diese Gelegenheit, dem Grossherzogl. Archi-

„Edler Herr! Wiewohl wir uns anfänglich besorget, es möchte uns zur Vermessenheit zurechnet werden, so wir, so eines geringen Standes und schlechte Leute, Euch eines solchen grossen Fürsten Legaten in so grossen und wichtigen Sachen bei Kais. Majestät bemühet, mit unserm Ansuchen weiter bekümmern sollten, so hat uns doch die sonderliche Leutseligkeit, so Ihr gegen uns und Jedermann erzeiget, und darüber am allermeisten auch die grosse Lieb, so deutsche Nation, insonderheit aber das hochlöbliche Haus zu Sachsen gegen das heilige Evangelium, wie denn aller Welt aus vielen grossen und gewissen Anzeigungen offenbar und bewusst ist, dazu bewaget, dass wir alle Furcht und Scheu hintan gesetzt, ganz freimüthig und kühnlich gewagt haben, Euch, beide mit unsern Schriften zu besuchen und Euch persönlich von den Sachen, so Eure Legation belangen, uns mit Euch freundlich zu unterreden, denn nicht allein wir, die wir begehren unsres Herrn Christi und seines heiligen Evangeliums Ehr und Herrlichkeit ausgebreitet zu sehen, sondern auch die, so da gern wollten, dass diesselbigen Lehre allerdings gehalten<sup>1)</sup> würde, haben für gewiss erfahren: Ihr seid von Eurem Fürsten, der gewisslich der allerchristlichste und grösste Schutzherr des Evangelio ist, zu dem allergütigsten Kaiser Carl darum gesandt, auf dass er als ein christlicher und römischer Kaiser des heiligen christlichen Glaubens und der armen Kirchen Noth zu Herzen nehme und dem Papst zu Rom ein Concilium zu halten vermähnen wolle, welches zu Wiederaufrichtung der christlichen Gemeinden, so allenthalben sind, alle christliche Herzen nun so viel Jahrelang mit höchster Begier wünschen und warten. Wo nun dem also wär, wie wir denn gänzlich vertrauen, so bedanken wir uns gegen Euch Alle aufs höchste, Euch dessselben, dass Ihr Euch in dies Babylonisch Land gewaget, der Deutschen Nation aber desshal-

---

var Herrn Dr. Burkhardt für diese und andere Mittheilungen meinen Dank zu sagen.

1) Das lateinische Original sagt viel stärker: misere obrutam abolitamque vellent.

ben, dass sie solch Concilium, wie sie denn von Rechtswegen zu thun hat, so emsig begehrt und fordert, am allermeisten aber Eurem Evangelischen Fürsten zu Sachsen, welcher mit so hitzigem Gemüth des Evangelii und aller Rechtgläubigen Sachen und Noth beschützt und beschirmt, also dass er nicht allein seines Fürstenthums zu Sachsen, ja auch ganzer deutscher Nation diese grosse Gnade und Freiheit in Christo herwiederbracht und an dem nicht gesättiget<sup>1)</sup>, sondern auch England, Frankreich, Spanien und Welschland und in Summa den christlichen Gemeinden aller Nation, zu solcher Gnade und Freiheit wiederum verholffen. Denn uns ist unverborgen, dass Euch in Deutschland wenig daran gelegen ist, ob solch Concilium versammelt werde oder nicht, als denen, so nun vor langer Zeit, wie starkmuthigen und beständigen treuen Christenleuten geziemt, des Antichrists Tyrannei und Gefängniss von Euch weggeworfen habt und zum freien und heiligen Reich Jesu Christi getreten seid und allenthalben, was Euch nur gelüstet, frei lesen, schreiben, dazu auch öffentlich predigen und bekennen und endlich allerlei Propheten Geist hören und richten dürft nach apostolischer Lehr. Auch wissen wir das wohl, dass es Euch gar nichts anfielt, ob Ihr zugleich, das doch sonst eine unleidliche Schmach ist, als für Ketzer, doch fälschlich, gescholten werdet, sondern achten, dass Ihr Euch solches als zur wahrhaftigen Freude und ewigen Herrlichkeit aufnehmt, nämlich, dass Ihr von Gott gewürdiget werdet vor allen andern als die Ersten um des Namens Jesu willen Schmach, Gefängniss, Feuer und Schwert zu leiden. Derhalben es offenbar ist, dass Ihr durch das fleissige Ansuchen um ein Concilium zu versammeln gar nicht Eurer deutschen Nation, sondern vielmehr andrer Völker Nutz und Gedeihen nach christlicher Liebe und apostolischer Lehr trachtet und suchet. Derwegen alle christliche Länder bekennen müssen, dass Ihr Euch um sie hoch und wohl verdienet, und sie Euch um dess ewig zu danken

---

1) parum sibi fecisse videatur.

schuldig seien und sonderlich dieses unser Welschland, welches, je näher es dieser Tyrannischen Gewalt <sup>1)</sup> unterworfen ist, oder richtiger, welches diesen Tyrannen in sich selbst haust und hält, so viel desto mehr sich schuldig bekennet, Euch für diese seine Erlösung und Wohlthaten zu danken. Derhalben, wiewohl wir erkennen, dass Ihr zu diesem Eurem Beruf und Geschäft für Euch selbst fleissig und heftig genug seid, dass unsre Vermahnung hierzu zu thun gar nicht von nöthen, jedoch, damit wir Euren willigen Fleiss, soviel wir können, auch fördern helfen, so bitten und flehen wir und vermahnen Euch um gemeines christlichen Glaubens willen, dass Ihr bei dem allergnädigsten Kaiser Carl nicht unterlassen wollt zu er suchen, keinerlei Mühe und Arbeit sparen, auf dass dies allernützlichste und nöthigste Concilium endlich doch möge erbeten werden, welches wir hoffen, dass es leichtlich geschehen soll, sintemal der allergutwilligste und gnädigste Kaiser wohl weiss, dass solch Concilium von den aller edelsten Städten dieses welschen Landes und zu Rom selbst von vielen gottseligen, hochgelahrten und denen, so ihrer Geburt halben (wo solches zur Sache etwas thun sollte) sehr hohen Standes sind, mit Gebeten begehrt und gewartet und bisweilen mit lauter Stimme unverholen berufen und beschreiet wird, welcher ohne Zweifel eine grosse Anzahl anher kommen und Euch mit Haufen besuchen würden, sobald sie vermerkten, dass Ihr dieser Sachen halben in Legation anher gefertiget und kommen seid. Und was könnte doch der unüberwindlichste Kaiser Carl ihm für einen grösseren und herrlicheren Triumph jemehr anrichten, denn wo er soviel zu wegen brächte, dass alles gottlose Wesen ausgetrieben, gedämpft und vertilgt würde und unsres lieben Herrn Jesu Christi Reich, Lehr und Christenheit allein den Platz behielte. Oder was könnte dem allerglücklichsten Kaiser für ein grösser Glück je mehr bescheeret werden, denn so er der armen Christenheit zu dieser Wohlfahrt behülflich wäre, dass sie wiederum allen

---

1) aulæ tyrannicae.

christlichen Herzen zu Trost und Seligkeit aufgerichtet und in ihren rechten Stand gebracht würde. Denn wir achten nicht, dass der Papst, welcher ohne das ein leutseliger Mann ist, sich hiewider also hart sperren werde, sintemal er ja auch ein Mensch ist und seine Anschläge durch bequemere Wege wohl bessern mag<sup>1)</sup>, dazu auch die Gebrechen, so nicht seinethalben, sondern seiner Vorfahren und der Zeit halb in der Christenheit eingerissen, dieser Zeit wohl leichtlich und gänzlich abzuschaffen, möchte und könnte ihm zwar nichts Bequemerer und Nützlicheres begegnen, dadurch er beide bei Mensch und Gott, auch Christo unserm Herrn, selbst ewig Leben und Seligkeit erlangen möchte. Und endlich sind wir ja dieser tröstlichen Zuversicht, er werde uns dieses gutwillig nachlassen, so in allewege billig ist und die Apostel sammt den heiligen Vätern ausgesagt und verordnet haben, nämlich, dass einem Jeden vergünstet werde, eines Jedermanns Glauben und Bekennthums zu besichtigen<sup>2)</sup>, sintemal der Gerechte keines gezwungenen und fremden, sondern seines eignen Glaubens leben wird, denn ohne das würde Glaube nicht Glaube sein. Denn die Gewissheit, der man im Herzen nicht durch Gott versichert ist, keine Gewissheit ist, sondern vielmehr eine bewältigte und gezwungene Nöthigung, welche, wiegar sie zur Seligkeit unnütz und untüchtig sei, können auch die Blinden und Kinder, wie man zu sagen pflegt, gewisslich erkennen. Ob aber des Satan Bosheit so grausam noch wüthen und toben wollte, dass dieses wolle schwer sein sobald zu erheben<sup>3)</sup>, so wird er doch gewisslich mittlerweile uns das vergönnen müssen, nämlich dass darum keiner ein Ketzer sei, ob er, es sei gleich unter Mönchen oder Laien, die Bücher der Bibel kaufen würde, auch keinen gleich lutherisch schelten, ob er wohl bisweilen Christum oder Paulum citiren würde. Denn dies ist leider — o des verfluchten Greuels an der heiligen Statt — oftmals geschehen und was ist das Reich

---

1) Genauer: *sua consilia melioribus sarcire.*

2) *ut omnibus videlicet liceat omnium confessiones inspicere.*

3) *impetrare.*



des Antichrists, wenn es dies der Zeit nicht sein soll, darin das christliche Recht, Gnade, Lehr, Wahrheit, Friede und Freiheit so offenbarlich widerfochten und mit Füßen getreten und auf allerlei Weise verworfen wird. Aber damit wir nicht bei Euch, als denen, die dieses alles genugsam und allzuviel wissen, des Klagens zuviel machen, so bitten wir das Einige um Gotteswillen, Ihr wollet nach allem Eurem Vermögen aufs höchste versuchen und verschaffen, damit, beide, Ihr diese schwere Reise nicht vergeblich gethan und auch wir unsre Herzen nicht mit eitler und vergeblicher Hoffnung aufgehalten haben. Doch wollen wir eines viel Bessern hoffen, wie wir gänzlich vertrauen, es soll durch Gottes Hülfe etwas Gutes ausgerichtet werden. Wollet derhalben anhalten in Eurem Geschäft und getrost und unerschrocken fortführen. Und ob Ihr unsres Dienstes bedürfen würdet, er bieten wir uns um Christi willen Euch in keinerlei Gefahr, und ob es gleich auch unser Gut und Leben kosten soll, zu verlassen. Mittlerweil wollen wir, soviel wir können, Euch und Eure, doch nicht Eure, sondern auch unsre und der ganzen Christenheit Sache in unserm Gebet dem befehlen, der uns verheissen hat, bei uns zu sein und uns nimmermehr zu verlassen. Hiemit seid Gott befohlen, lieber Herr und gewünschter Bruder, ein wahrhaftiger und recht seliger apostolischer Legat. Gegeben zu Bononia am 5. Januarii Anno Domini 1533.

An des Churfürsten zu Sachsen Geschickten am kaiserlichen Hof — Etliche so sich zur Gnade Christi bekennen zu Bononia.“

Günstige Nachrichten über den Fortgang der evangelischen Sache im Venetianischen brachte 1539 ein Italiener, Namens Michael Bruccioli, nach Wittenberg. Er war ein jüngerer Bruder jenes Antonio Bruccioli, welcher die Bibel ins Italienische übersetzt hatte. Schon ein Jahr vorher hatte er in Wittenberg studirt und war nur zeitweilig häuslicher Angelegenheiten willen nach Venedig zurückgekehrt. Er war erstaunt bei so Vielen Sympathie für die reformatorische Bewegung zu finden und meinte

Grund zu haben auch von Seiten der Obrigkeit für dieselbe wenigstens Duldung erwarten zu dürfen. Von alledem erzählte er noch im Sommer desselben Jahres, zur Fortsetzung seiner Studien nach Wittenberg zurückgekehrt, dem Melanchthon. Durch solche Nachrichten bestimmt, schrieb dieser einen Brief zu Gunsten der Evangelischen in Venedig, dessen Aufschrift zwar nur „ad Venetos quosdam Evangelii studiosos“ lautete, welcher aber, wenn nicht der Form, doch dem Inhalt nach zum Gebrauch im Senat bestimmt war, wie er auch in alten Ausgaben der Werke Melanchthons unter dem Titel: „ad Senatum Venetum“ verzeichnet ist<sup>1)</sup>.

Auch Butzer ist im Jahr 1541 mit den Evangelischen Italiens in briefliche Verbindung getreten, um wie an andern Orten, so auch bei ihnen in den Abendmahlsstreitigkeiten sein Friedenswerk zu treiben. Der erste Brief, vom 17. August, geht aus von dem Nothstand der evangelischen Kirchen, beklagt, dass der christlichen Kirche Besserung wieder bis auf ein Concilium d. h. ad Calendas graecas verschoben sei, und kommt dann auf den Abendmahlsstreit zu sprechen. „Ich höre aber, lieben Brüder, dass der Satan auch Euch verstöre, der uns so lange und zum grössten Schaden der Religion geplagt hat. Denn was kann aus solchem Streite für Euch kommen, als was wir selbst zu unsrer Kirche Leid erfahren haben? Das, herzlichgeliebte Brüder, lasst uns allein im Abendmahle suchen, dass wir darin Christum ergreifen, in ihm leben und er in uns. Brot und Wein sind Zeichen, aber nicht leere Zeichen, das sei ferne, denn das Brot, das wir brechen, ist nicht nur Brot, sondern die Gemeinschaft des Leibes Christi. Daran lasst Euch genügen, fliehet allen Wortstreit. Traget die Schwachen. Es ist nicht Allen

---

1) Cf. Schelhorn, Ergötzlichkeiten I, 420. Corp. Ref. III, 5. 746. Die Aechtheit ist von Benrath (Zeitschrift für Kirchengeschichte I. B. 3. Heft) vor kurzem (15. December 1876) mit stärkerem Grunde als bisher angezweifelt worden. Aber Melanchthon hat 1541 dem Gesandten der Republik Francesco Contarini gegenüber doch nur in Abrede gestellt, kein Schreiben „an den Senat“ gerichtet zu haben.

gegeben das Gleiche zu schauen. Lasst uns mit allem Eifer dem Frieden nachtrachten, denn Gott, den wir anrufen, ist nicht ein Gott der Zwietracht. In ihm lebet und wachset und überwindet alles Böse; Amen.“ Der Brief, dem die genauere Aufschrift fehlt, ist unterschrieben „Euer Aretius Felinus“. — In dem zweiten Brief Butzers, vom 10. September, an die Evangelischen in Bologna und Modena, sind die gleichen Gedanken nur ausführlicher dargelegt und besonders das Wesen der symbolischen Handlung durch andre biblische Beispiele erläutert. Sodann findet sich schon hier die Werthlegung auf die einfache Wiederholung der Worte Christi, also die referirende Form. „Wie der Geistliche nicht seine, sondern des Herrn Worte spricht, so nehmen wir sie auch in wahren Glauben als Worte des Herrn auf. Er sagt Dank dem Vater, wir mit ihm; er nimmt Brot in Wein und vertheilt es, wir empfangen es; er fügt hinzu: esset und trinket es, wir wollen es essen und trinken, nicht aber herumtragen und anbeten. Er sagt: das ist mein Leib, das ist mein Blut, wir wollen es glauben und nicht zweifeln, dass es uns gegeben werde unter diesen Zeichen als Speise und Trank des ewigen Lebens.“ — Von dem dritten Brief Butzers an die Italiener, vom 23. December, ist nur ein Theil bekannt. Darin macht Butzer geltend, dass auch Luther immer nur die wahre Gegenwart und wahre Darreichung des Leibes und Blutes Christi behauptet, aber über die Weise der Gegenwart nichts bestimmt habe. Luthers und Zwingli's Ansicht ständen einander nicht gegenüber wie ja und nein, denn weder behauptete Zwingli, dass gar kein Leib vorhanden, noch Luther, dass blos der Leib des Herrn vorhanden sei. Auch gewinne durch Gottes Gnade die Versöhnung jetzt immer mehr Boden. „Lasset uns nichts wissen als Christum und zwar den Gekreuzigten. All unser Eifer soll dahin gehen, dass er je mehr und mehr Gestalt gewinne und in unserm ganzen Leben sich kräftig erweise.“ Auch dieser Brief ist zur Vorsicht Aretius Felinus unterschrieben<sup>1)</sup>.

1) Bucerī, Scripta anglie. p. 687—691.

Von neuem suchten die Italiener Anlehnung an die deutsche Reformation in einem Schreiben vom Jahr 1542, welches an Luther gerichtet und unterzeichnet ist von den Evangelischen in Venedig, Vicenza und Treviso. Geschrieben ist es von der Hand Baldisara Altieri's, dessen Namen ich an die Spitze dieser Abhandlung gesetzt habe, nicht nur darum, weil er bisher zu wenig bekannt ist, sondern darum, weil er am entschiedensten und eifrigsten sich bemüht hat, die reformatorische Bewegung in Italien durch eine Verbindung mit den protestantischen Mächten Deutschlands zu fördern oder doch zu schützen. Das Original jenes Schreibens befindet sich im Weimarischen Archiv; obwohl von Seckendorff<sup>1)</sup> lateinisch mitgetheilt, darf das Wichtigste daraus hier nicht fehlen. Es beginnt mit den Worten: „Die Ströme lebendigen Wassers, welche von Deinem Leibe fließen, trefflichster Luther, mögen durch himmlischen Regen alle Tage immer mehr und mehr wachsen und anschwellen, damit Du, dort durch tägliche Verkündigung des Wortes, hier durch Deine Briefe, immer reicher die dürstenden Wiesen des Herrn erquicken kannst.“ Täglich haben die Evangelischen Venedigs Gott gedankt für seine Güte, der in diesen schweren Zeiten, da Satan und sein Sohn der Antichrist regieren, einen solchen Mann gesendet hat, der die Finsterniss vertrieben und die Herzen geöffnet hat, so dass Christus gleichsam noch einmal auferstanden ist. Bisher haben sie nicht gewagt, die Freude und den Dank ihres Herzens ausser Gott auch jenem herrlichen Manne auszusprechen. Nun aber drängt sie dazu die Noth und das Wüthen des Antichrist gegen die Erwählten Gottes, der immer ärger wird. „Viele werden verbannt, andere fliehen, Viele werden ins Gefängniss geworfen und schmachten dort für Lebenszeit, und Niemand ist da, der den Unschuldigen herausrisse, den Armen und Waisen Gerechtigkeit verschaffe und einträte für die Ehre des Herrn.“ „Wir aber hören nicht auf, den Herrn zu bitten, dass er jenen Stärkeren sende, der dem Feinde die Rüstung nehme, auf welche er vertraut,

1) *Historia Lutheranismi* lib. III, 401.



und dass er uns den guten Hirten wiedergebe, dessen Stimme wir gerne hören und dem wir gerne folgen.“ „Ihr aber, die der Herr inzwischen zum Schutz seiner Heerde gesetzt hat, bis er kommt, wachet und schützt uns vor dem Wolfe.“ „Helft uns, soviel Ihr könnt; fühlt an unsern Wunden, dass wir Glieder desselben Leibes sind, an welchem Christus das Haupt ist.“ „Auch Ihr habt viel gelitten, bloß damit der Name Christi bis zu uns käme, nun wir ihn kennen und ihm folgen, könnt Ihr uns nicht verlassen, durch deren Stimme wir zum Kampfe aufgerufen sind.“ Die evangelischen Fürsten möchten eintreten für die verfolgten Glaubensgenossen und den Senat von Venedig bitten, zu erlauben, dass jeder soweit nur die Ruhe des Staates nicht gestört werde, seines Glaubens lebe, und dass die Sache einem baldigen Concil solle vorgelegt werden. Gott werde Rächer sein, und jede Verfolgung der Evangelischen sei eine Vergewaltigung auch an Deutschland. Auch ihnen möge die Wohlthat zu Theil werden, welche Deutschland seit drei Jahren durch das Interim habe. „Sollten wir mit Gottes Hülfe solche Nachsicht erlangen, welchen Zuwachs würde das Reich Christi an Gläubigen und an christlicher Liebe erhalten! Wie viele Prediger würden alsdann auftreten, um Christum dem Volke nach der Wahrheit zu verkündigen! Wie viele Propheten, welche jetzt aus allzugrosser Verzagtheit in den Ecken lauern, würden dann hervortreten, um die Schrift auszulegen. Die Ernte ist gross, aber der Arbeiter sind wenige. Wir haben Niemand, der uns speise, wenn Ihr uns nicht mit Eurem Ueberfluss aushelft.“ — „Und noch etwas Andres ist, was hier unsern Kirchen den Untergang droht. Das ist die Frage vom Abendmahl des Herrn, die in Deutschland aufgekommen, was nun auch bei uns so viel Streit erregt.“ Ist dieser Streit in Deutschland bei seinen wohlbegründeten Kirchen gefährlich, um wie viel mehr hier bei den ungeordneten Gemeindeverhältnissen der Evangelischen. „Viele wollen lehren und wissen nicht, was sie reden; manche sind Evangelisten, denen besser wäre im Stillen zu lernen als andern zu predigen; viele



sind Apostel, aber von Niemand gesendet.“ Nun sei in Deutschland eine Concordia über das Abendmahl erreicht, welches nichts andres vorschreibe, als dass im Brot und Wein wahrhaftig Leib und Blut des Herrn dargereicht werde, und zu dem Zwecke, dass wir leben in ihm und er in uns, das habe Butzer berichtet, auch Melanchthon habe eine Apologie jener Concordia geschrieben, die sie gern lesen möchten. Möchte auch unter ihnen Frieden werden. Viele aber unter ihnen seien noch schwach und werden von jedem Wind hin und her bewegt. Luther möge auch vom heiligen Abendmahl und der Concordia ihnen seine Meinung schreiben. Keinem möchten sie mehr vertrauen als ihm, dieser Leuchte Gottes. „Sei unser eingedenk, gütigster Luther, nicht nur in Deinen Gebeten vor Gott, dass wir mit tieferer Erkenntniss Gottes erfüllet werden durch seinen heiligen Geist, sondern auch mit Deinen Schriften, welche Du gezeugt hast durch das Wort der Wahrheit. Hilf uns heranwachsen zum vollkommenen Mannesalter Christi im Glauben.“ „Wir aber bitten inzwischen den Herrn, dass er das grosse und wunderbare Werk, welches er in Dir begonnen und zum grossen Theil vollendet hat durch Christi Gnade, zu seiner Ehre ganz vollende und Dir, der Du einen guten Kampf gekämpft und Glauben gehalten hast, die verheissene Krone der Gerechtigkeit gebe, uns aber, die wir noch dahinten sind, durch Dein Beispiel stärke, dahin zu gelangen, wo unser Herr Jesus Christus mit dem Vater und dem heiligen Geist lebet und regieret in Ewigkeit.“ Die Antwort erbitten sie in das Haus des englischen Gesandten, an Baldisara Altieri, der in der Brüder Namen diesen Brief geschrieben hat.

Dieser Baldisara Altieri nimmt in der Geschichte der Evangelischen Venedigs eine durch seinen Eifer hervorragende Stellung ein. Er war aus Aquileia in Istryen gebürtig. Von seiner Jugend und Entwicklung ist nichts bekannt. Doch gehörte er jedenfalls durch seine Bildung den humanistischen Kreisen an. Unter den Briefen an Pietro Aretino, welche 1552 gedruckt worden sind, befin-

den sich auch zwei Briefe Altieri's aus dem Jahr 1536 in Modena geschrieben. In dem ersten nennt er Aretino in der Ueberschrift „il refugio de le miserie dei virtuosi“. Im zweiten dankt er für die Empfehlung, welche ihm eine so herzliche Aufnahme im Hause des Grafen Rangone verschafft habe, und gibt Nachricht von politischen Neuigkeiten. Von 1540 an war Altieri Secretair des englischen Gesandten in Venedig, dem er durch seine Kenntniss der venetianischen Verhältnisse die wichtigsten Dienste leistete. Den Brief, welchen er im Namen der Evangelischen Venedigs an Luther geschrieben hat, hat er mit einem Begleitschreiben vom 29. November an Veit Dietrich geschickt, welcher damals schon Pfarrer in Nürnberg war, aber in stetem Briefwechsel mit Luther stand. Es scheint zweifelhaft, ob er denselben noch von dessen Aufenthalt in Venedig her kannte. Jedenfalls waren sie brieflich einander nicht unbekannt, denn Altieri rühmt in jenem Schreiben Veit Dietrichs Briefe, welche von Glauben und Liebe zeugen, und preist ihn, der Christum offen und wahr bekenne. Im Eingang<sup>1)</sup> redet er ausführlich von der Art gewöhnlicher Freundschaften und zeigt mit warmen Worten, dass es wahre Freundschaft, die auch den Tod überdauere, nur da geben könne, wo ein inneres Band, wie der gemeinsame christliche Glaube, die Seelen umschliesse. Dann kommt er auf die gegenwärtigen schweren Zeiten. „Ihr wisst, es ist ein und dieselbe Kirche, die das Wort des Herrn hört und thut, wo immer ihre Glieder sein mögen. Darum, was wir leiden durch das Wüthen des Antichrists, Ihr, die Ihr Christi seid, leidet es nicht minder, und da wir nicht im Stande sind, das uns zugefügte Unrecht abzuwenden oder auch nur zu fliehen, und wir nach dessen Rathschluss, der unsern Glauben durch solche Anfechtungen prüfen will, so schwach sind, dass wir gar leicht unterliegen, so sind wir gezwungen, Euch, die Ihr unsres Glaubens Genossen seid, zu bitten, dass Ihr uns helft, soviel Ihr könnt, uns aufrichtet und uns tröstet.

---

1) Neudecker, Merkwürdige Aktenstücke 698.

Noch tragen wir's, damit in allen Dingen Gott gepriesen werde. Zu ihm hoffen wir, er werde die Seelen seiner Gläubigen retten aus der Hand des Feindes. — Wir haben darüber an Luther geschrieben und schicken Dir den Brief unversiegelt, damit Du unsre Bitten kennest. Du aber, mein Bruder, Sorge, dass dieser Brief, nachdem Du ihn gelesen und versiegelt hast, sogleich ihm gesendet werde und dass wir bald Antwort empfangen. Wir warten gar sehr darauf. Denn wir lieben diesen Mann Gottes so sehr, dass, selbst wenn unser Wunsch nicht erfüllt wird, wir doch durch seine Antwort schon werden gestärkt werden.“ Am Schluss heisst es: „Gegeben zu Venedig, im Hause des Herrn Orator Anglicus, wohin auch Deine Antwort erbeten wird.“

Der Winter verging bis zur Antwort Luthers. Erst am 13. Juni 1543 schrieb Luther an Veit Dietrich und theilte ihm mit, dass er endlich den von ihm so oft gewünschten Brief an die Italiener geschrieben und dem Matthias Flacius zur persönlichen Besorgung übergeben habe. Dieser werde auch zu Veit Dietrich nach Nürnberg kommen zum Beweis, dass er sein Wort gelöst habe. Zugleich bittet er, Veit möge selber noch an die Italiener schreiben in Betreff ihrer Klage über die Habsucht der Buchhändler in Venedig und ihnen von Nürnberg aus die gewünschten Bücher besorgen. Die Antwort Luthers an die Italiener vom gleichen Tage, mit der Aufschrift: „Venerandis in Christo viris Ecclesiarum Venetiarum, Vicentio et Torvisii fratribus“, hat zuerst Hummel in seiner Bibliothek seltner Bücher von 1775 B. I, 239 bekannt gemacht<sup>1)</sup>. Sie lautet in deutscher Uebersetzung so: „Gnade und Friede sei mit Euch reichlich von Gott unserm Vater und von unserm Herrn Jesu Christo, der sich selbst für unsre Sünden zum Opfer gegeben hat, Amen. Herzlichgeliebte Brüder. Euren Brief vom 26. November habe ich spät erhalten, obwohl M. Veit Dietrich in Nürnberg, dieser treue Diener, einst mein lieber Hausgenosse, kei-

1) Bei De Wette V. 564.

nerlei Schuld hat. Eher habe ich Schuld, dass ich Euch so spät antworte. Es sind nun fast sechs Monate, seit Ihr geschrieben, aber ich will keine leeren Entschuldigungen machen. Nur das versichere ich Euch, dass ich in der letztvergangenen Zeit, als ich Euch hätte antworten sollen, so schwach war, dass ich hoffte die Stunde meines Scheidens sei da. Desshalb habe ich Euren Brief Herrn Philipp gegeben, dass er für mich Euch antworten möchte. Das wollte er auch thun, obwohl mit Geschäften überladen, aber plötzlich wurde er vom Churfürsten und Erzbischof von Cöln berufen, in jener Diöcese das Evangelium Christi zu pflanzen und das Kirchenwesen zu ordnen, das, wie er schreibt, an unzähligen und offenbaren Gebrechen in Lehre und Bräuchen leidet. Inzwischen bin ich nach Gottes Willen vom Grabe zurückgerufen und, obwohl ich noch schwach bin und überschüttet mit Briefen und allerlei Angelegenheiten, habe ich Euren Brief wieder zur Hand genommen und darin so viel Treffliches nach der Gnade Gottes in Euch gefunden, dass ich mich fast meiner selbst schäme, der ich, obwohl so viel Jahr in Gottes Wort geübt, doch so gar ungleich an Geist und Tüchtigkeit mich spüre. Denn ich weiss sehr wohl, dass ich dessen unwerth bin, was Ihr in Eurer Lieb von mir schreibt. Bin viel geringer als Ihr meint; bin ein sündiger Mensch, den aber Gott aus der Finsterniss berufen hat zu seinem wunderbaren Licht und hat mich ohne alle Würdigkeit in ein solch Amt gestellt. Aber ich freue mich und freue mich mit Euch von ganzem Herzen und lobe und preisse Gott, den Vater aller Gnade und alles Segens, der, sei es durch unsre, sei es durch Andrer Schriften, Euch das heilsame und unaussprechliche Geheimniss seines lieben Sohnes Jesu Christi bekannt gemacht hat. Doch glaube ich, dass Ihr aus meinen Schriften nur wenig haben könnt, denn selten hab ich lateinisch geschrieben. Denn ich bin, wie wir im Spruchwort sagen, ein deutscher Prediger und ungelehrter Lehrer. Aber woher Ihr es habt, kommt wenig drauf an. Von Gott habt Ihr mit uns Alles und seid viel besser als ich. Gott sei Lob und Preiss. Amen. So ist auch

gekommen, dass ich fast nicht antworten wollte, weil ich Nichts habe, was werth wäre, denen zu antworten, die Gott in seiner zuvorkommenden Gnade mit so werthem Geist begnadet hat. Denn was fehlt Euch durch Christum an geistlichen Gütern, die Ihr Christum den Sohn Gottes kennet und bekennet; die Ihr so hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, die Ihr um Christi willen in göttlicher Traurigkeit seid und Verfolgung leidet, die Ihr so gründlich hasset die Feinde Christi und den Antichrist? Wer von Euch konnte hoffen, dass, sei es bei Euren Lebzeiten, sei es später, Solches einst geschehen und in Kraft stehen könne mitten im Reiche des Antichristes selber, der Euch kaum ausser den Grenzen der Welt dulden möchte. Aber durch solche Beweise gebietet Gott Euch zu hoffen und zu bitten, weil er thun kann über all unser Bitten und Verstehen und ohne Zweifel sein Werk, das er begonnen hat, vollführen wird zu seiner Ehr und zu unserm Heil. Aber um nicht Eure Hoffnung zu täuschen und Euch zu betrüben, habe ich mit Hintansetzung aller Scheu und im Vertrauen auf Euer Wohlwollen und herzliche Liebe Einiges Wenige und ungeglättet als Antwort Euch schreiben wollen, was Ihr freundlich nach Eurer Liebe aufnehmen wollet. Zum Ersten, dass Ihr wünscht, die Fürsten unsres Vereins sollen für Euch an den Senat von Venedig schreiben, das haben wir mit Fleiss und Eifer betrieben. Aber weil die Entfernung des Ortes und die unendliche Last der Geschäfte, in welche diese Fürsten daheim und draussen verstricket sind, Weile fordert, haben wir unsern Wunsch noch nicht erreicht, Gott gebe, dass es bald geschehe. Unsre Bereitwilligkeit und guter Wille ist ohne Zweifel, wenn es nur durch Sorge der Höfe schneller geschehen könnte. — Was Ihr von den falschen Propheten schreibt, will ich gern glauben. Diese Pest des Satans plagt auch uns mehr als der Antichrist selber, und noch ruhen sie nicht, obwohl ihre Kräfte gebrochen sind. Doch wir sind nicht besser als unsre Väter. Es müssen ja Rotten sein, damit die Bewährten offenbar werden. Mit einem Theil oder mit dem



Theil eines Theils der Sacramentirer ist Friede, Christus gebe, dass er fest sei und daure. Dazu gehören die Basler, Augsburger und Ulmer. Und wenn auch im Volk der alte Sauerteig nicht ausgefegt ist, so scheinen doch die Diener des Wortes und die Lehre lauter und rein zu sein. Denn Butzer ist Philipps College in Cöln, was nicht zu leiden wäre und Philippus nicht leiden würde, wenn man ihn nicht für lauter hielte. Aber in der Schweiz und besonders die Züricher und ihre Nachbarn beharren als Feinde des Sacraments, brauchen nur gemein Brot und Wein ohne Leib und Blut des Herrn und, obwohl sie gelehrte Männer sind, so haben sie doch einen andern Geist als wir, vor deren Berührung und Ansteckung man sich hüten muss. Denn unsre Meinung ist Euch, wie Ihr schreibt, nicht unbekannt. Unsere Meinung aber ist, dass im Sacrament nicht nur Brot und Wein, sondern der wahre Leib und Blut unsres Herrn, nicht nur den Würdigen und Gläubigen, sondern auch den Unwürdigen und Ungläubigen gereicht wird, wie Paulus lehrt und bisher die ganze Kirche gelehret hat. Wir verwerfen die unnütze und sophistische Lehre und Streit von der Wandelung, unbekümmert, ob einer irgendwo sie glaube oder nicht. Zwischen denen aber, mit denen wir nun versöhnet sind, war vorher der Streit, dass jene mit listigen und klugen Worten vorgaben, im Sacrament werde mit Brot und Wein Leib und Blut des Herrn dargereicht, aber dies so verstanden, dass der Mund nur Brot und Wein, aber Leib und Blut nicht der Mund, sondern nur der Glaube oder der Geist der Glaubenden im Herzen empfangen, und thaten, als ob zwischen uns nur ein Wortstreit wäre, damit die Eintracht leichter zu Stande käme. Aber diese Wandelung und diesen Betrug haben wir aufgedeckt und zu nichte gemacht, indem wir sie gezwungen haben zuzugeben, dass auch der Mund des Gottlosen Leib und Blut empfangen, wenn er Brot und Wein empfängt. Denn was brauchts zu jenem geistlichen Empfangen des Sacraments? Darum wachet auch Ihr, dass nicht ein falscher Prophet auf Jener Spuren sich auch bei Euch einschleiche. — Von

der Apologie, welche Mag. Philipp über die Versöhnung ausgegeben, weiss ich gar Nichts, noch hab ich sie gesehen, will aber bei andern draussen fleissig nachforschen. — Hier habt Ihr meine Meinung, welche ich in Deutschland in mehr als einer Schrift offen und klar bezeugt habe. Im Uebrigen sind unsre Kirchen ruhig: die Lehre rein, lauter der Gebrauch der Sacramente, gelehrt und treu überall die Pfarrherrn, Gott sei Lob und Dank. Die Frucht aber des Wortes und der Mühe ist nicht gleich gross. Das Volk ist kalt und Viele missbrauchen die Freiheit zur Gleichgültigkeit und fleischlichen Sicherheit. — Der Herr Christus mehre seinen Geist in Euch; er bessere und vollende Alles und mache, dass der Tag unsrer Erlösung bald komme. Welt, Türke und Papst wüthen, lästern den Namen des Herrn, verwüsten sein Reich und verlachen seinen Willen und haben allein das tägliche Brot, während die Glieder Christi vor Hunger umkommen. Aber doch ist der grösser und mächtiger, der in uns ist, als der in der Welt ist. Er triumphirt und wird triumphiren in Euch bis ans Ende, er tröste Euch mit seinem heiligen Geist, in welchem er Euch berufen hat zur Gemeinschaft seines Leibes. Wir hören nicht auf für Euch zu beten und zu danken, wie wir nicht zweifeln, dass Solches wiederum auch von Euch geschehe. Was Ihr zuletzt von der Buchhändler Unehrlichkeit schreibt, haben wir mit Betrübniß gehört, und wenn ich in der Sache Etwas erreichen kann, will ich es gern thun. Wenn ihr von dieser Sache mit M. Veit Dietrich handeln wollt, so könnte der durch die Nürnberger Euch alle Bücher schicken, die Ihr wolltet, wenn Ihr ihm ein Verzeichniß derselben gebt. Ich hoffe, Ihr habt Philipps *Loci communes*, an die Römer und Daniel etc. Denn meiner Schriften in Latein sind fast keine, ausgenommen etwa den Commentar über den Galaterbrief; denn die in Deutsch nutzen Euch nichts. Lebt wohl aufs Beste und Heiligste und grüsset ehrerbietig alle Brüder im Herrn und empfiehlt mich ihrem Gebet, dass der Herr zu guter Stunde meine Seele zu sich nehme. Ich bin des Lebens müde, habe auch lang genug gelebt

und Grösseres gesehen, als irgend einer hoffen konnte damals, als ich zuerst den Ablass mit mehr Schonung als recht war, angefasst habe. Gelobt sei Gott, der Vater unsres Herrn Jesu Christi, der allein Wunder thut. Amen.

Gegeben zu Wittenberg d. 13. Juni 1543.“

Die Bitte der Evangelischen Venedigs blieb durch Luthers Vermittelung bei den Fürsten des Schmalkaldischen Bundes nicht ohne Erfolg. Diese verwandten sich in einem Schreiben an den Senat von Venedig für die Gefangenen, besonders für den unglücklichen Baldo Lupetino. Zwar hatte der Nuntius bisher vergeblich den Tod dieses Ketzers gefordert, aber andererseits liess auch die Regierung ihn nicht aus dem Gefängniss los. Wohl durch Flacius war für ihn viel Sympathie in Deutschland. Auch deutsche Kaufleute baten für ihn in Venedig und schickten ihm öfter Geschenke. Das Schreiben der evangelischen Fürsten ist vom 26. Juni 1543 und an den Dogen Pietro Lando und den Senat von Venedig gerichtet<sup>1)</sup>. Es lautet in deutscher Uebersetzung: „Durchlauchtigster Fürst und hochberühmter Senat, in Sonderheit geliebte Männer und Freunde. Es kommt uns die Kunde, dass bei Euch in Italien einige fromme und ehrenwerthe, dem wahren Glauben ergebene Leute in Jammer gekommen sind und schwere Verfolgung leiden, aus keinem andern Grunde, als weil sie das Evangelium Christi ergriffen haben und seinen Ruhm zu preissen und zu mehrern trachten. Wir aber, die wir wünschen, dass die reine Lehre des Evangeliums wieder zu allen Kirchen komme und bleibe, sind mit Recht bewegt von Mitleid mit jenen frommen Leuten, denn allen frommen Seelen muss ihr Jammer und ihre Thränen, die sie nur der Wahrheit des Evangeliums willen leiden, zu Herzen gehen. Da wir nun gehört haben, dass auf Befehl des Papstes einige fromme Männer, besonders aber ein gewisser Baldo Lupetino, ein Mann ausgezeichnet durch Frömmigkeit und Gaben, bei Euch fast mit dem Tode

1) Strobel hat es in seinen Miscellaneen I, 203 lateinisch veröffentlicht, ohne anzugeben, wo sich das Original befindet.

bedroht und in Ketten geworfen sind und noch darin gehalten werden, so haben wir es als unsre Pflicht erachtet, für ihn und jene andern Leute brieflich unsre Fürbitte einzulegen. Wir schreiben daher an Euch und Eure Freundschaft diesen Brief, den wir in unsern und der andern in Religionssachen verbundenen Fürsten und Reichsstände Namen verfasst haben und bitten und vermahnen Euch, die wir ebenso als Lenker Eures blühenden Staates wie als Schützer und Pfleger der Kirche achten, dass Ihr ansehen wollet diese frommen und unschuldigen Männer, welche durch ein ehrbar Leben sich auszeichnen, die Wahrheit des Evangeliums ergriffen haben, die Dogmen der Kirche nicht zerstören, noch Neuerungen machen, sondern allein neuere Irrthümer und Missbräuche, so wider Christi Evangelium und der alten Kirche Urtheil sich eingeschlichen haben, dem Volk zu zeigen suchen. Denn Eure Weisheit mag leicht erkennen, dass solche Leute als Christi Glieder nicht nur nicht unwürdig zu behandeln, sondern vielmehr zu schützen und zu fördern seien, zum Ruhm Christi und zur Mehrung der wahren Religion, welche offenbarlich durch viele Jahrhunderte mit Finsterniss bedeckt war. Und obwohl Gott nach seiner Güte in diesen letzten Zeiten das Licht des Evangeliums von Neuem hat leuchten lassen, so wird dasselbe doch vieler Orten durch der Päpste und Bischöfe Tyrannei und Hartnäckigkeit bedrückt und gehindert, was fromme und gute Gewissen nicht leiden können und woraus ihnen selbst Gefahr erwächst. Es sollen aber solche (Bedrängte) von einer frommen und christlichen Obrigkeit beschützt und gefördert werden. Denn das ist unser höchstes Amt, wie auch die heilige Schrift bezeugt, da sie spricht: Machet die Thore weit, ihr Fürsten. Das ist's, was uns vor Allem bewegt hat zum Schutz für fromme Prediger, welche durch der Päpste Unwillen in Verfolgung waren. Desshalb bitten wir Euch herzlich, dass Ihr jene frommen Leute und namentlich den erwähnten Baldo Lupetino, der mit den Brüdern um Christi Namen willen leidet, Euch empfohlen sein lasset und Eure Freundlichkeit erweist, indem Ihr sie aus Ihren Fesseln befreit, und die-

selben unter Eurem Schutze Gott dienen und Christum preissen können und dass wir merken, unsre Fürbitte habe bei Euch eine gute Statt gefunden. Für solch frommes Werk wird der allmächtige und gnädige Gott Euch und Eurem Staate wiederum Glück und Heil, Frieden und Einigkeit geben. Wir aber erbieten und versprechen unsern Dienst und Eifer Euch und Eurem Staate und werden, so Gelegenheit sich bietet, gern uns dankbar erweisen. Lebet wohl. Gegeben am 26. Juni Anno 1543.“

Diese Fürbitte blieb erfolglos. Immer mächtiger drängte die Reaction von Rom her auch Venedig in die Bahn der Verfolgung und Gewalt gegen die Neuerer.

Es ist wahrscheinlich, dass Altieri auf den Brief Luthers wiederum geantwortet und von Neuem die Hülfe der protestantischen Stände Deutschlands für die verfolgten Evangelischen Venedigs erbeten hat. Denn aus dem folgenden Jahre vom 12. November 1544 haben wir einen zweiten Brief Luthers an die evangelischen Brüder Venedigs, diesmal an Altieri und seine Glaubensgenossen gerichtet<sup>1)</sup>. Derselbe lautet: „Gnade und Friede in dem Herrn Christo unserm Heiland, Amen. Dass ich spät auf Euer Schreiben und Bitten antworte, herzlich in dem Herrn geliebte Brüder, wollet es um Christi willen nicht für Gleichgültigkeit oder Undankbarkeit halten; vielmehr bitte ich Euch, wollet auch künftighin, wenn ich irgend säumig scheinen sollte, nicht glauben, dass mein Herz kalt oder lau gegen Euch geworden wäre. Der Herr, der Herzenskündiger, ist und wird mein Zeuge sein, wie brüderlich, ja wie ehrerbietig ich von Euch denke, die ich so reichlich begabt sehe mit dem herrlichen Geiste Christi und so geschmückt und gestärkt durch die Erkenntniss des Sohnes Gottes, dass bei solchem Vergleich wir uns schämen müssen, als die das Wort Gottes reichlich haben, in Sicherheit leben und doch im Leben so kalt und im Geist so wenig eifrig sind. Darum schütze ich nicht die Menge der Geschäfte vor, noch das Alter, das an sich

---

1) De Wette V, 695.



faul und kalt und nun bald ganz erschöpft und gebrechlich ist, sondern weil ich meine, dass meines Schreibens nicht noth ist. Auch schäme ich mich, Euch Ermahnungsbriefe zu schreiben, da ich doch kaum Eures Geistes würdiges schreiben könnte, so reich hat unser lieber Heiland Jesus Christus Euch gesegnet, dass Ihr vielmehr uns zur Freude seid und wir eher Trost schöpfen möchten aus Euren, als Ihr aus unsern Briefen. Ich lüge nicht, der Herr ist, wie ich gesagt, mein Zeuge. Da aber Matthias Illyricus, der Euch treu ergeben ist, nicht aufhört einen Brief zu erbitten, wenigstens einen brieflichen Gruss, damit Ihr in Eurer Trübsal nicht fürchtet, als ob wir Euch vergessen hätten, so will ich Euch einen kurzen Brief schreiben. Er hat mich aber gebeten, dass unsre Fürsten noch einmal an den Senat von Venedig um der gefangenen Bekenner Christi willen schreiben möchten. Auch weiss ich gewiss, dass unsre Fürsten mit dem venetianischen Gesandten gesprochen haben: was dieser ausgerichtet, weiss ich nicht. Sollte noch weitere Hoffnung sein, dass der Fürsten Briefe Etwas nützen möchten, soll es an meiner Müh nicht fehlen. Doch meinen Manche, unsre Fürsten möchten nicht viel bei den Venetianern gelten. — Weiter hat uns Matthias berichtet, dass auch in Italia sich einschleichen die giftigen Meister, welche unser Deutschland noch heut zu Tage vexiren, die Sacramentirer meine ich, welche aus dem Leib und Blut Christi Brot und Wein machen, welche im Anfang gewesen sind, wie eine Schlange mit acht Köpfen. — In Deutsch habe ich viel wider sie geschrieben; in Latein wider sie zu schreiben, habe ich nicht noth geachtet, weil das Uebel allein in deutscher Sprache angefangen. Weil ich aber jetzt erst vernehme, dass sie ihr Gift in lateinischer Sprache ausgesprenget haben und in Italia und Frankreich noch aussprengen, denke ich auch lateinisch Etwas dawider ausgehen zu lassen: wiewolil ich lieber wollte, dass Einer von Euch Solches vornähme, denn ich, wie Ihr seht, im Latein wenig geübt bin, als der meine Zeit in der Barbarei der Scholastiker zugebracht. Ich bitte aber im Herrn, dass

Euch nicht betrügen und verführen mögen, es seien die Züricher, als Bullinger und Pellicanus, oder auch Butzer selber, welcher im Anfang des Lärms viel lateinisch (wie man sagt, denn gesehen hab ich's nicht) davon geschrieben hat. Aber ich halte, er sei nun längst anderes und besseren Sinnes geworden. Ja wenn Ihr gleich hören sollet, dass Philippus oder auch Luther selber mit ihrem Wahne einig wäre worden, bitte ich um Gottes willen, glaubet es nicht. Dann also höre ich, dass sie oder Etliche von ihnen solch Gerücht aussprengen, damitsie ihrem giftigen Irrthum auch jetzt unter unserm Namen einen Beifall und Ansehen machen möchten. Ihr aber sollt's ja nicht glauben; es sind falsche Leute, welche die Galater bethören wollen. Aber wenn der Herr mich noch länger wird wollen leben lassen, so will ich etwa noch mehr öffentlich davon ausgehen lassen. Ich bin schwach, alt und müde und warte auf ein gnädiges Stündlein, welches auch Ihr mit Eurem Gebet mir wollet erbitten helfen. Der Herr aber, der uns und Euch berufen und uns einmüthig gemacht hat in Geist und Wort, der wolle uns und Euch behüten, stärken und vollbereiten zu einerlei Bild seines geliebten Sohnes. Amen. Datum Wittenberg d. 12. November 1544.“

Auch Melanchthon, welcher beklagte, dass Luther in seinem Briefe an die Italiener vom Sacramentsstreit mit den Schweizern geredet, hat an die Evangelischen Venedigs geschrieben, doch ist dieser Brief nicht mehr vorhanden. Am 1. Juni 1545 schrieb er an Camerarius: „Ich habe gestern den Italienern geantwortet über ihre theologischen Fragen, welche sie vorigen Winter durch Veit übersendet haben. Es sind viel Platonische Theorien in dieser Italienischen Theologie und ein gut Stück Arbeit ihren Geist von dieser Wortmacherei in die einfache Wirklichkeit zurückzuführen“.<sup>1)</sup>

Inzwischen gestaltete sich in Deutschland selbst die politische Lage immer drohender. Man stand am Vorabend des Schmalkaldischen Krieges. Auf beiden Seiten

1) Corp. Ref. V, 767.

ward gerüstet, obwohl die evangelischen Fürsten noch immer nicht recht an den Krieg glauben wollten. Damals, am 5. Mai 1545, schrieb Baldisara Altieri an den Kaufmann Christoph Rembirt<sup>1)</sup> in Nürnberg: „Wollet mit Magister Veiten conferiren, dass hie dieser Zeit ein Bologneser ist, so ein muthiger Herr und Fürnehmster ist, der ist des Papstes weidlicher Feind und lässt ihm auch gefallen die Lehr des Evangelii, wiewohl er ein Kriegsmann. Der wär auch sonderlich geneigt Hochgedachten Fürsten unterthäniges Gefallen zu beweisen und in ihrem Dienst zu sein. Denn man möcht im Fall der Nothdurft 6000 guter italienischer Knechte durch ihn wohl und leichtlich zu wegen bringen wider den Papst, so er einen Rücken haben möchte. Nun sind die Mittel nicht allerwegen auszuschlagen, ob sie schon weltlich angesehen würden. Wollet auch mit Erstem wissen lassen, was Herr Veit zu Solchem für gut ansiehet.“

Die weitere Vermittelung dieser Sache ist dann durch die beiden Bürgermeister von Augsburg, Hans Welser und Jacob Herprot, gegangen. Diese schickten am 19. Mai eine Abschrift vom Brief Altieri's an den Landgrafen Philipp von Hessen und schrieben dazu: „Durchlauchtigster Hochgeborner Fürst und gnädiger Herr! Euer Fürstl. Gnaden seien unser unterthäniger williger Dienst allezeit mit Fleiss zuvor. Gnädiger Herr. Uns ist ein Copey und Verdeutschung eines welschen Briefs zukommen, wie E. F. Gnaden in Vorwort gnädiglich zu vernehmen haben und dieweil die Leut, von denen es herrührt, richtig und glaubhaft sind, stellen wir zu E. F. Gnaden gnädigem Bedenken, ob nicht der angeregte Mann im Stillen und Geheimen zu E. F. Gnaden zu erfordern und zu hören sein wollte, ungezweifelt, es sollte sich etwas Tapferes an ihm zu erkundigen sein, wie es um der widerwärtigen Prakti-

---

1) Der Brief ist italienisch geschrieben. In den Reichstags-Acten des Sächsischen Gesamtarchivs zu Weimar befindet sich nur die deutsche Uebersetzung, welche ich hier wiedergebe. Seckendorff Lib. III Secr. 32 p. 578 erwähnt die Thatsache, nennt aber den Kaufmann Rembisius.

ken und Handel geschaffen und mit ihm zu begegnen wäre. So können wir nicht erachten, dass sich viel Gefahr bei einem Solchen zu befahren und ob er gleich mit Betrug umging, dess wir uns doch nicht versehen, so könnte man dennoch eines Solchen allmal abkommen und er müsste in grosser Gefahr stehn. — (Folgt eine Fürbitte für Erledigung etlicher Gefangenen.) Womit wir E. F. Gnaden unterthänig und angenehme Dienst erzeigen könnten, sollte an uns nicht mangeln. Thun gemeine Stadt Augsburg und uns E. F. G. in Unterthänigkeit befehlen. Datum 19 Mai Anno 45.<sup>1)</sup>

Es ist unbekannt, ob jenes Anerbieten noch weiter verfolgt worden ist. Altieri hat sich bald darauf nochmals und wohl directer an die evangelischen Stände des Schmalkaldischen Bundes gewendet mit dem Wunsche, vom Churfürsten Johann Friedrich und dem Landgrafen Philipp als deren politischer Agent beim Senat in Venedig accredirt zu werden, und, unterstützt durch ein befürwortendes Schreiben der Fürsten, in dieser Stellung um so energischer für die Sache des Evangelium und der evangelisch-gesinnten Gefangenen wirken zu können. Dies geht hervor aus folgendem Schreiben, welches der in kleinen Dingen manchmal ängstliche Churfürst am 2. März 1546 an den Landgrafen richtete: „Freundlicher lieber Vetter und Bruder. Nachdem uns E. L. itzo mit überschickt ein Schreiben an den Herzog von Venedig haltend, samt einer offenen Fürderungsschrift, welche auf der Stände unsres Vereins Bedenken Baltasara Alterius zu Venedig in E. L. und unserm Namen aus den darin angezeigten Ursachen gegeben soll werden, wie denn E. L. dieselben Ihrestheils versecretiret und unterschrieben, solches haben wir auch gelesen. Nun wissen sich E. L. sonder Zweifel zu erinnern, als gedachter Alterius auf erschienenem Reichstag zu Speier bei E. L. und uns um dergleichen Fürderungsschriften angelangt, aus was bedenklichen Ursachen wir ihm dieselbigen abgeschlagen. Darum will uns ihm dieselbige

---

1) Neudecker, Merkwürdige Aktenstücke S. 448.

unsres Theils zu geben nochmals bedenklich sein. zuvörderst, dass Gelegenheit jetziger Zeit und Läufe den Leuten nicht wohl zu vertrauen und möchte E. L. und uns schier sobald Schimpf und Nachtheil, denn einige Förderung daraus begegnen; zudem, dass er sich etwa unterstehen möchte, auf solch E. L. und unsre Schrift, das uns nicht gelegen oder Geld hin und wieder aufzunehmen, und die guten Leute, so Solches um unsertwillen thäten, in Beschwerde zu führen; die auch uns darum mahnen wollten. Ueberdas, dass uns unbewusst, wess Glaubens oder Religion er ist. Bitten derhalben freundlich, E. L. wollen Solches, dass wir gedachtem Alterius unsres Theils die gefertigte Schrift nicht mittheilen mögen, aus den zum Theil erzählten Ursachen nicht unfreundlich vernehmen, noch darob Beschwerde tragen. Denn haben die Stände unsres Vereins für gut und nothwendig angesehen, dass man ihm berührte Schriften geben sollte, so bedenken wir, das Bequemste zu sein, dass es die Stände in ihrem Namen selbst thun. Das wollten wir E. L. hinwieder nicht verhalten. Datum Eilenburg den andern Marcii A. D. 1546.“<sup>1)</sup>

Die protestantischen Stände haben kein Bedenken getragen, entsprechend der Ansicht des Churfürsten, dem Verlangen Altieri's zu willfahren, und haben ihn in aller Form beim Senat als ihren Agenten beglaubigt. Das Schreiben ist seinem Wortlaut nach unbekannt.<sup>2)</sup> Seckendorff (Lib. III, p. 614) sagt nur: „Expeditae quoque sunt literae ad Franciscum Donatum, Venetiarum Ducem, in

---

1) Neudecker (Merkw. Aktenstücke S. 697) theilt das Bedenken des Churfürsten und urtheilt unbillig über Altieri, weil er von diesem nichts Weiteres weiss. Er bestreitet auch (S. 699), dass Altieri der Verfasser jenes Briefes der Evangelischen in Venedig an Luther sei, während es doch am Ende desselben heisst: „da operam, ut literae tuae nobis reddantur domi M. Oratoris Anglici, apud quem Secretarium ago ego Balthasar, cui commissa est haec provincia scribendi ad te fratrum nomine“.

2) Auch in Hortleder's grosser Sammlung von Ausschreiben und Anschreiben des Schmalk. Bundes habe ich es vergeblich gesucht.



quibus Balthasarem Alterium Aquilanum Procuratorem sive Agentem foederatorum esse significant, eique fidem haberi petunt.“

Einen interessanten Einblick in die Stimmungen und Motive, welche im Senat Venedigs in der kirchlichen Frage sich geltend machten, gibt eine Sitzung desselben im Jahr 1546 über die Anerkennung des englischen protestantischen Gesandten Archiew. Als derselbe dem Senat sein Accreditiv überreichen wollte und zugleich Briefe deutscher Fürsten überbrachte, entstand im Senat Widerspruch, der mehrere Tage dauerte. Michele Barozzi machte geltend, dass man in einem katholischen Land nicht einen ketzerischen Residenten dulden dürfe, durch welchen die Ketzerei leicht Gelegenheit finde, sich einzuschleichen. Darauf erwiderte Pesaro, es handle sich hier um den Staat, nicht um den Glauben; die Protestanten seien mächtige Fürsten, hätten halb Europa inne und widerständen dem Kaiser, woraus der Republik Vorthail erwachse; wolle man aber auf den Glauben sehen, so habe man viel mehr Grund im eignen Land die Simonie zu unterdrücken. Darauf erwiderte Barozzi, dass das Verlangen Archiew's gerade den Glauben angehe, denn er beabsichtige sich ein ständiges und anerkanntes Recht in Venedig zu verschaffen und damit die Freiheit, offen zu reden, Bücher zu vertreiben und den Katholiken durch seine leichtfertigen protestantischen Grundsätze Aergerniss zu geben. Nun machte ein Senator aus Treviso geltend, die Protestanten schickten gewiss nicht Gesandte, um über den Glauben, sondern über Staatsangelegenheiten zu verhandeln; die deutschen Fürsten wollten nichts andres, als ihre eigne Freiheit und ihre religiösen Interessen wahren; blos deshalb hätten sie jetzt, nachdem sie neunundzwanzig Jahre lang ihren neuen Glauben bekennen, sich vereinigt, um an die verschiedenen Mächte Gesandte zu schicken und so auch nach Venedig einen Brief durch die Vermittelung Archiew's. Es sei ebenso unhöflich denselben nicht zu beantworten, als unvorsichtig, den Gesandten eines so mächtigen Staates sich nicht zum Freunde zu machen. —

Der Erfolg war: der Brief wurde angenommen und demselben eine ausweichende Antwort gegeben. Archiew blieb als Gesandter Englands in Venedig. Darüber beschwerte sich nun seinerseits der Papst. Man gab ihm zur Antwort, es sei dies nothwendig um des beständigen Verkehrs mit jenem Reiche willen; übrigen möge Seine Heiligkeit an der Devotion der Republik nicht zweifeln.

Es waren die politischen Gründe, welche in dieser Sache den Ausschlag gegeben hatten. Bald konnte auch Venedig dem Drängen der Curie nicht widerstehen und sah sich genöthigt die Inquisition einzuführen. Dabei ist es aber ganz im Geist dieser Republik, wenn der Doge Francesco Donato im Einverständniss mit dem engern Rath aus Argwohn gegen Uebergriffe der Hierarchie, durch Verfügung vom 22. April 1547 drei Edle Venedigs, den Nicolo Tiepolo, den Doctor Francesco Contarini und den Doctor Marcantonio Veniero zu staatlichen Assistenten des Sant' Uffizio ernannte. In der Erkenntniss, dass Nichts eines christlich Fürsten würdiger sei, als eifrig der Religion zu dienen und den katholischen Glauben zu schützen, ermahnt der Doge dieselben, vor Allem die Ehre Gottes im Auge zu haben; er weist sie an, theilzunehmen an allen Schritten, welche der Legat, der Patriarch und die übrigen Inquisitoren gegen Ketzer thun, und einmüthig mit jenen zu wirken, auch an den Senat von Zeit zu Zeit über den Stand dieser wichtigen Angelegenheit zu referiren; aber andrerseits soll auch kein Verfahren gegen Ketzer ohne ihre Mitwirkung gültig sein. — In einer Sitzung des Rathes der Zehn am 21. October 1548, also ein und einhalb Jahr nach jenem Erlass, wurde berichtet, dass in Ausführung jener Verfügung des Dogen die Ernannten sich dreimal wöchentlich mit dem Auditor des Legaten und mit dem Inquisitor der Stadt versammelt hätten und ihre Wirksamkeit den besten Erfolg gehabt habe. Die Conventikel, welche vorher an mehreren öffentlichen und privaten Orten der Stadt gehalten wurden, hätten aufgehört und Viele, welche in diese teuflische Verdorbenheit versunken waren, hätten öffentlich abgeschworen. In Anbe-

tracht dessen beschliesst der Rath der Zehn, erstlich dass das Decret vom 21. März 1521 gegen Zauberei und Hexenmeister erneuert werden und auch auf die vom katholischen Glauben abgefallenen Ketzler Anwendung finden solle, sodann dass auch in den andern Städten der Republik, in welchen jene verabscheuungswürdige Secte herrsche, gleiche Einrichtung getroffen würde, indem der Bürgermeister, zwei Rechtsgelehrte mit dem Bischof oder Ortspfarrer zusammentreten und eine Commission bilden sollen, zur Annahme von Anzeigen und zur Verfolgung der Ketzler. Auch hier wird die Bestimmung getroffen, dass jeder Process in Religionssachen, dem der Bürgermeister oder sonst ein staatlicher Commissar nicht beigewohnt habe, ungültig ist, aber durch ein neues Verfahren in Gegenwart desselben wieder aufgenommen werden kann. Eine Aufforderung soll ergehen, dass wer verbotene Bücher bis zu einem gewissen Termin freiwillig bringt, straflos ausgehen, wer Andre anzeigt, eine Belohnung erhalten soll. Den Ungehorsamen soll der Process gemacht werden. Dieser Verfügung an die Bürgermeister war noch eine geheime Instruction beigegeben, wonach bei Personen von hohem Stand oder grossem Anhang, durch deren Processirung Aufsehen und Aergerniss entstehen könnte, jedesmal zuvor an den Rath der Zehn nach Venedig genau berichtet und dessen besondere Weisung abgewartet werden solle.

Einen Monat später, am 29. November 1548, schrieb der Doge an den Bürgermeister von Bergamo: „Wir haben zu unserm grössten Missfallen vernommen, dass in dieser Stadt sich einige Ketzler befinden, welche nicht nur selbst nicht katholisch leben, sondern auch öffentlich lehren und streiten und Andre zu ihren lutherischen Ansichten zu überreden suchen, was wir keinerlei Weise zu leiden Willens sind.“ Es war der Bischof von Bergamo selbst, Vittoria Soranzo, sammt seinem Generalvicar, dem Probst Don Nicolo Assonico, und andern Geistlichen, welchen der Process gemacht wurde. Hier war es, dass Fra Michele Ghislierio, der als Inquisitor nach Bergamo

geschickt worden war, durch seine Klugheit und Energie sich das Vertrauen Caraffa's erwarb, um von nun an immer höher zu steigen, bis er selbst Papst wurde. -- Als sich der Papst über den Podesta und Hauptmann von Vicenza beschwerte, dass sie den Irrthum frei verkündigen liessen, fing die Signoria an, entsprechend den strengen Vorschriften mit der Todesstrafe einzuschreiten. Guido Zanetti wurde der Inquisition in Rom ausgeliefert; Giulio Ghirlanda aus Treviso und Francesco von Rovigo wurden nach Venedig gebracht. Viele ergriffen bei diesen Anzeigen die Flucht.

Aber gerade unter den Geistlichen hatte die evangelische Bewegung in der letzten Zeit viele Anhänger gefunden. Der Mönch Caracciolo, welchem Akten der Inquisition zur Verfügung gestanden haben, erzählt in der ungedruckt gebliebenen Lebensgeschichte Pius' IV., dass man sich in Venedig und Capo d'Istria zum Theil gläubenseifriger Laien als Inquisitoren bedient habe, weil nicht nur viele Bischöfe, Generalvicare, Mönche und Priester ketzerisch gesinnt waren, sondern auch unter den Inquisitoren selbst manche ketzerisch dachten.

Ich erinnere hier nur an den Process gegen Vergerio, den Bischof von Capo d'Istria und an das trostlose Ende Francesco Spiera's.

Am 24. März 1549 schrieb Baldisara Altieri aus Venedig an Bullinger in Zürich: „Hier werden die Verfolgungen alle Tage furchtbarer. Viele sind verhaftet und auf die Galeeren oder zu lebenslänglichem Gefängniss verurtheilt. Manche lassen sich aus Furcht vor der Strafe verleiten zu widerrufen, so schwach ist noch Christus. Viele sind mit Weib und Kind ausgewiesen, andere entziehen sich durch die Flucht. Unter ihnen der fromme und gelehrte Bischof Vergerio; wenn der zu Euch kommt, so nehmt ihn herzlich auf. Auch ich werde wohl bald in solche Lage kommen, denn Gott will durch solche Anfechtungen den Glauben der Seinen prüfen.“

Durch den unglücklichen Ausgang des Schmalkaldischen Krieges war die Stellung Altieri's als Agent der

protestantischen Fürsten hinfällig geworden. Nur sein Amt bei der Englischen Gesandtschaft gab ihm in Venedig noch einen gewissen Schutz. Der Einblick in den diplomatischen Verkehr brachte ihn zugleich auf den Gedanken, die Politik in den Dienst des Evangeliums zu stellen. Er schrieb nach Deutschland und wies darauf hin, dass die Venetianer Freunde Frankreichs und darum Feinde des Kaisers wären, dass sie deshalb auf die protestantischen Fürsten Deutschlands als Bundesgenossen für ihre Ziele rechnen müssten. So dürfe man hoffen, dass sie jetzt einem Einfluss der protestantischen Stände zu Gunsten der verfolgten Evangelischen sich zugänglich zeigen würden. Gleiche Unterstützung hoffte er von der Schweiz. Im Frühjahr 1549 begab er sich nach Zürich mit einem Empfehlungsschreiben Mainardo's an Bullinger. Hier machte er eine Eingabe an den Rath, in welcher er schreibt<sup>1)</sup>: „Bis dahin habe ich zu Venedig, wo ich durch Gottes Schickung frei gelebt und gewohnet, mich beflissen, die Lehr und den Handel evangelischer Wahrheit weit und breit in die Menschen zu pflanzen, auch den Rechtgläubigen meines besten Vermögens zu rathen und zu helfen. Ungerechtfertiget (unangefochten) konnt' ich es thun, weil ich etlicher Fürsten, namentlich zuletzt des gefangenen Churfürsten zu Sachsen Schirm und Gnade hatte. Seit mir aber diese hinweggenommen durch gemeinen Unfall der Christen, hab' ich, solchen Schaden zu verbessern, mich hieher zu Euer Ehrenfest gethan, als zu Liebhabern und Förderern evangelischer Wahrheit, mit höchster Bitte, Ihr wollet mir und durch mich andern frommen Christen in Italia beholfen und berathen sein. Zu dem Ende wolle Euer Ehrenfest einen Brief schreiben (wie vormals auch der Fürst zu Sachsen gethan) an den grossmächtigen Potestat und Rath der Stadt Venedig, welcher Euer Ehrenfest vor Andern aus treffentlich liebet,

1) Vergl. I Beilage in Meyer's: „Die evangelische Gemeinde in Locerno und ihre Auswanderung nach Zürich“ 1836. B. I, S. 465 nach ungedruckten Quellen der Simmler'schen Sammlung in Zürich.



auf die Form und Weise, als ob ich Euer Ehrenfest Procurator und Handler wäre (denn ich sonst und im Grund weder Dienste noch Dienstgeld begehre), so möchte ich zu Venedig frei, ledig und ungerechtfertiget bleiben und da unter Euer Ehrenfest Vormundung das Evangelium, wie bisher unter dem Titel des Fürsten von Sachsen, auch die Gläubigen durch Italien fördern und trösten.“ Das Gesuch ward nicht gewährt. Darauf bat Bullinger selbst den Rath von Zürich um eine Fürschrift an den Senat zu Venedig, dass sie den Altieri „bei ihnen wohnen und durch ihr Land sicher möchten wandeln lassen, auch nicht dulden, dass ihm Jemand unter Fürwölbung des Glaubens Gewalt und Unrath zufüge, dieweil er dem Rath von Zürich wohl befohlen und insonders lieb und angenehm sei“. Diese Bitte wenigstens ward gewährt. Gleicherweise erging es Altieri in Bern, nicht besser in Basel. Nieder geschlagen kam er nach Zürich zurück, nahm von Bullinger Abschied und reiste nach St. Gallen. Im Juni erschien er vor den versammelten Ständen von Graubünden. Er trug die Noth der Evangelischen in Venedig vor und hoffte auf einen bestimmten diplomatischen Auftrag. Er berichtet darüber an Bullinger: „Ich habe Euren Brief den hiesigen Pfarrern übergeben und mit ihnen wegen meines Auftrags gesprochen, aber ich finde sie kalt, entweder weil sie es von Natur sind, oder weil sie die Sache für zu schwierig halten, besonders nachdem die Schweitzer Freunde dieselbe abgelehnt haben.“ Wenige Tage darauf: „Ich habe von der Ständeversammlung in Graubünden nur Empfehlungsschreiben und Fürbitten erlangen können. Ich würde auch einen officiellen Auftrag erhalten haben, wenn nicht einige Feinde der Religion dem sich widersetzt hätten. Mit Frankreich haben sie einen Vertrag abgeschlossen. Der Gesandte des Kaisers war da, konnte aber nichts erreichen.“ Diese geringen Erfolge mochten Altieri um so mehr entmuthigen, weil er inzwischen auch mit seinem Herrn, dem Englischen Gesandten, in Conflict gerathen war. Er klagt: „So hängen die Menschen jetzt an der Welt. Wenn der Geist des Herrn nicht schon lange

mein Herz eingenommen hätte, so würde ich dem allgemeinen Beispiel gefolgt sein, mich in eine Ecke zurückgezogen und statt an der Sache Christi Theil zu nehmen, ruhig meinen Privatgeschäften obgelegen haben. Aber Gott bewahre mich, dass ich den gotteslästerlichen Gedanken hegen sollte, in meinen Mühen für Den abzulassen, der nicht aufhörte sich für mich zu mühen, bis er die Schmach am Kreuz erduldet hatte. Ich kehre daher ebenso willig nach Italien zurück wie zuvor, dem entgegen zu gehen, was mich treffen wird, und bin bereit, mich für den Namen Christi binden zu lassen.“

In Venedig angelangt legte er die in der Schweiz erhaltenen Empfehlungsschreiben dem Senat vor und bat unter Berufung auf die Verdienste, welche er in seiner amtlichen Stellung bei der Englischen Gesandtschaft sich um die Republik erworben habe, um Gestattung sicheren Aufenthalts. Nach kurzer Berathung erwiederte der Doge: „Messer Baldisara, wir haben Euer Anliegen vernommen und die Briefe der Herren in der Schweiz und in Graubünden gelesen und erklären Euch nun, wenn Ihr wünschet in unsrer Stadt zu bleiben, wo Ihr uns lieb und werth sein werdet, so müsset Ihr nach unsrer Religion leben.“ Altieri suchte sich wegen seines Glaubens zu rechtfertigen. Da rief ihm einer der Senatoren zu: „Messer Baldisara, zur Messe gehen sollst Du, beichten und das Abendmahl empfangen jährlich einmal und auch der übrigen Sacramente halber Dich so benehmen wie wir.“ — „Ich bin nicht gekommen“, erwiederte Altieri, „von meinem Glauben Rechenschaft zu geben, sondern um die Gunst zu erlangen, dass ich in Venedig sicher leben könne. Ich verspreche, mich unklagbar zu halten.“ — „Wir können Dich“, fuhr der Doge fort, „nicht annehmen, ausser Du bekennest Dich zu unsrer Religion, der römischen, die überall auf Erden angenommen ist.“ — „Das kann ich nicht“, antwortete Altieri, „mit gutem Gewissen nicht. Ich bitte ja nur um ungestörten Aufenthalt. Sollte ich mich verfehlen, so will ich gern mich jeder äusserlichen Strafe unterziehen.“ Noch einmal hiess man ihn abtreten. Dann

eröffnete ihm der Doge: „Messer Baldisara, wir können Dir keine Sicherheit geben, weder für das Vergangene, noch für die Zukunft. Wir haben, wie Ihr wisst, über diese Religionssachen eine Behörde aufgestellt und ihr volle Gewalt übertragen. Diese wollen wir auf keine Weise mindern, eher noch mehr. Sehen sie Euch hier in der Stadt herumgehen, so werden sie Euch vorbescheiden, um Euch über Euern Glauben zur Rechenschaft zu ziehen. Könnt Ihr dann befriedigende Antwort geben: gut; wo nicht, müsst Ihr öffentlich, auf dem Gerüste, abschwören, und das zweitemal wird man Euch als rückfällig behandeln, dann geht es an das Leben.“ — „Besser also, ich entferne mich?“ — „Das ist auch unser Rath“, antwortete der Doge. Daraufhin verliess Altieri die Stadt und ritt nach Bergamo, wo er Weib und Kind gelassen hatte.

Er verbarg sich mit ihnen bei Gianandrea de' Ugoni in Calcinato, einem Städtchen in der Nähe von Brescia. Brieflich suchte er Schutz in Ferrara, aber der Herzog wollte keine Neugläubigen mehr in seiner Residenz dulden. Mitte September wandte er sich nach Florenz. Der Herzog wollte ihm den Aufenthalt daselbst gestatten, nur sollte er sich nicht öffentlich für einen Evangelischen ausgeben. Lieber kehrte er in seine Verborgenheit zurück. Am 31. October schrieb er an Bullinger: „Wisset, dass ich von Mühsalen und Gefahren umringt bin. Nirgend in Italien finde ich für mich, für Weib und Kind, einen sichern Aufenthalt. Von Tag zu Tag wächst meine Besorgniss. Die Ungläubigen, fürchte ich, ruhen nicht, bis sie mich lebendig verschlungen haben. Doch von Zeit zu Zeit vernehme ich in meiner Brust die freundlich tröstende Stimme des Herrn. Sie heisst mich guten Muthes sein, er werde mich nicht verlassen.“

Vier Monate hatte ihn Ugoni unentgeltlich beherbergt. Länger wollte Altieri ihm nicht zur Last sein. Im Anfang des Jahres 1550 begab er sich in eine andre kleine Stadt im Brescianischen. In der Schweiz hörte Bullinger inzwischen schwere Anklage gegen Altieri. Nicht um seines Glaubens willen sei er aus Venedig verbannt, sondern

wegen Untreue an seinem Herrn, dem Englischen Gesandten; und wegen Bigamie. Gegen den letzteren Vorwurf vertheidigte ihn Ugino, der einem der edelsten Geschlechter im Brescianischen angehörte, durch sein Zeugniß. Altieri sagt, wegen wiederholter Untreue habe er seine erste Frau, nach mehrmaliger Verzeihung, verstossen und erst hernach die jetzige geehelicht. Er rufe hierfür die ganze Gemeinde seiner Glaubensgenossen zu Zeugen an. Nicht ins Geheim sei es geschehen, sondern im Angesicht der Kirche, auf den Rath vieler Gläubigen. Ein Bischof habe die zweite Ehe eingesegnet. Seine Vertheidigung gegen den Vorwurf der Untreue am Englischen Gesandten lässt einen Blick in seine bedeutende frühere amtliche Stellung thun. Acht Jahre lang war er dessen Vertrauensmann gewesen. Es war dem Gesandten peinlich geworden, einen Mann in seinen Diensten zu haben, der dem Senat verdächtig war. Darum hatte er ihn entlassen. So wenig lag eine Untreue vor, dass die Lords von der Regentschaft nicht ungeneigt gewesen waren, ihm ein Jahrgehalt auszusetzen. Aber auch das hatte der Gesandte verhindert. Der Rath von Zürich möge über dies Alles Erkundigung einziehen beim Senat von Venedig. — Bullinger erkannte die Verläumdungen als das, was sie waren. Altieri antwortete: „Gott der Vater sei ewig gelobt, dass Ihr noch eine so gute Meinung von mir habt.“ Am 17. Februar empfiehlt er „aus seinem Schlupfwinkel“ Bullinger den Girolamo von Cremona, welchen seine Glaubensgenossen zum Einkauf von Büchern nach Zürich senden. „Er ist die Seele seiner Gemeinde, die mit inniger Liebe an ihm hängt. Treuer und eifriger, als alle andern, ist die Gemeinde in Cremona Christo ergeben.“ Dann weist er ihm wieder einen Bruder aus Lucca zu, der sein ganzes Vermögen eingebüsst und lange Zeit im Kerker geschmachtet hat. Von sich schreibt er am 4. April: „meine Lage ist noch immer dieselbe. Ich halte mich im Brescianischen verborgen mit Weib und Kind. Doch bin ich nicht so umsperrt, dass ich mich nicht von Zeit zu Zeit unter andern Menschen blicken lassen dürfte. Bisher ist noch



Nichts gegen mich eingeleitet oder kund gemacht worden. Mein Glaube steht fest. Mit trockenen Füßen wandle ich mitten im Babel.“ Er gedachte nach England zu gehen, aber seine Frau sah ihrer Niederkunft entgegen. So bat er am 2. Mai Bullinger um sein vielgeltendes Fürwort bei der Herzogin von Ferrara. Acht Tage später war er selbst in Ferrara und schrieb an Bullinger: „ich habe hier im Gasthof zum Engel den Herrn Marx Röust. Deinen Mitbürger, angetroffen. Da er nach Venedig geht, so konnte ich unsrer alten Freundschaft eingedenk nicht umhin, ihm eine Empfehlung an meine dortigen Bekannten mitzugeben. Du siehst, ich bestrebe mich, wie billig, den Zürichern gefällig zu sein, nah und fern, soviel in meinen Kräften steht.“ — Von diesem Tage an fehlt jede weitere Nachricht von Altieri selbst. Am 24. October desselben Jahres (1550) machte Francesco Bonetto aus Bergamo Bullinger nur die kurze Anzeige: „Baldisara Altieri ist im Herrn entschlafen, im verwichenen Monat August.“

Altieri ist nicht den Märtyrertod gestorben und wohl darum fehlt sein Name meist unter den vielgenannten der italienischen Reformationsgeschichte. Doch hat dieser Mann seine besondere Bedeutung. Klar hat er erkannt, wie Wenige seiner Zeit, dass die Evangelischen aller Länder Glieder einer unsichtbaren Kirche sind und einander helfen sollten. Dabei verband er selbst religiöse Wärme mit weltlicher Klugheit. Wenn er auch kein blutiges Märtyrerthum erduldet hat, so hat er das Schwere erfahren, dass all sein Eifer ohne Erfolg blieb und dass er die Sache des Evangeliums, für die er gelebt und gelitten hatte, in seinem Vaterlande der völligen Unterdrückung entgegengehen sah. Wenn man das Verhältniss Luthers zu den Italienern betrachtet, so kann man beklagen, dass Luther nicht freudiger die Hand ergriffen hat, die ihm geboten wurde, dass er nicht eifriger der Italiener sich angenommen hat. Man darf nicht vergessen, dass Luther damals, als er den ersten Brief der Italiener durch Altieri's Vermittelung erhielt, schon am Abend seines Lebens stand. Er hat ihres Glaubens sich gefreut, aber



„dass Italien wirklich dem Evangelium zufallen könnte, hat er nicht geglaubt. Mit dem Alter war die Freudigkeit der Hoffnung geschwunden. Dazu kam, er traute den Italienern nicht, ob sie auch vom Abendmahl recht lehrten. Immerhin macht es einen traurigen Eindruck zu sehen, wie die Evangelischen Italiens und besonders Venedigs Trost und Hülfe in Deutschland und der Schweiz suchen und vergeblich ihre Hand ausstrecken. Denn seit Caraffa am 23. Mai 1555 achtzigjährig als Paul IV. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, wurde es auch in der Republik Venedig immer unheimlicher. Es war, als ob die stille, immer neu wachsende und unausrottbare Saat der Ketzerei jetzt auch die Regierung gereizt und zur äussersten Strenge getrieben hätte. Die Todesstrafe, welche sonst meist in Gefängniss verwandelt worden war, wurde von nun an immer zur Ausführung gebracht. Auch dabei erwies man sich klug, denn man fürchtete die Feuerzeichen und kannte die Beredtsamkeit des Märtyrerthums. Der Venetianische Gesandte Paolo Tiepolo sagte 1566 zum neuen Papst Pius V. (Ghislieri): „in Frankreich und den Niederlanden hat man die Leute zu Zehntausenden hingerichtet, nicht nur ohne Erfolg, sondern man sieht ihrer alle Tage mehr werden. Solche Massregeln befestigen mehr im Glauben, als sie schrecken. Wir sehen mehr auf die Wirkung, als auf Demonstrationen; weder Feuer noch Flammen; wir lassen stille sterben, die es verdienen (noi facciamo morire segretamente, chi merita).“ Nur die Lagenen erfuhren zur Nachtzeit das Geheimniss dieser Todesart.

---

## Caspar Peucer's Zweites Testament.

Nach dem Original in einer Handschrift der Königlichen Bibliothek  
zu Berlin

(Mss. Theolog. Latin. 230 Folio)

mitgetheilt

von

**Dr. Herrmann Müller,**

Unterbibliothekar in Marburg.

Wer einmal Caspar Peucer's *Historia Carcerum*, die dessen ehemaliger College, Freund und Schicksalsgenosse Christoph Pezel (gestorben als Superintendent in Bremen am 27. Februar 1606) in einer ziemlich mangelhaften, durchweg wenig scharfen Redaction, mit eingeflochtenen actenmässigen Belegen, im Jahre 1605 in Octav zu Zürich erscheinen liess, gelesen, hat gewiss auch von dem durch die Erben Peucer's dem Herausgeber jener Schriftstücke überlassenen und von dem Letztern der Sammlung Peucer'scher Schriften als Vorrede vorausgeschickten „*Testamentum Latinum*“ <sup>1)</sup> *Casparis Peuceri*,

---

1) Man kann sich bei dieser Bezeichnung versucht fühlen anzunehmen, dass es auch ein in deutscher Sprache geschriebenes Testament Peucer's gäbe; auch hinsichtlich des ersten Testaments dürfte diese Annahme indess schwerlich zutreffend sein. — In dem, in der Ueberschrift der vorliegenden Abhandlung bereits näher bezeichneten, Berliner Codex, welcher, wie ich nicht unangezeigt lassen will, noch viele ungedruckte Stücke zur Geschichte Peucer's enthält, steht fol. 440–442 das von Chr. Pezel veröffentlichte Testament Peucer's ebenfalls unter der Aufschrift „*Testamentum D. Peuceri in carcere scriptum*“ und zwar rührt diese Aufschrift (nicht aber der weitere Wortlaut des Testaments) von Peucer's eigener Hand her.

in carcere ab ipsomet . . . scriptum anno 1584“ Notiz genommen. Nun ergibt sich zwar aus den Worten (p. 6 der citirten Ausgabe) „Hereditatem, quantulacunque est, dividite inter vos amanter, servatis illis quae antea ordinavi“ zur Genüge, dass Peucer bereits früher Anordnungen gegeben hatte, nach welchen er dereinst seinen Nachlass getheilt zu sehen wünschte, aber damit ist keineswegs die Nothwendigkeit der Annahme gegeben, die Errichtung eines förmlichen Testaments vor diesem als feststehend zu betrachten, umsoweniger als die anderweitige Annahme, dass Peucer vielleicht früher seinem Sohne, welcher ihm theilweise während seiner Gefangenschaft Gesellschaft leisten durfte, mündlich Wünsche über die Art, wie seine Verlassenschaft unter die Hinterbliebenen am Zweckmässigsten zu vertheilen sein dürfte, geäußert haben möchte, wenigstens nicht gerade fern liegen würde. Aber Peucer hat allerdings schon früher ein förmliches Testament errichtet, auf welches durch jene oben allegirten Worte des von Chr. Pezel publicirten Testaments Bezug genommen wird, nur war dasselbe bisher noch nicht durch den Druck verbreitet und desshalb nicht bekannt. Ein glücklicher Zufall hat mir dasselbe in die Hände gespielt und ich denke, dass die Mittheilung dieses Testaments Allen, welche für die Geschichte der religiösen Wirren jener Zeit Interesse haben und an dem Schicksale des hartgeprüften Mannes einigen Antheil nehmen, nicht unwillkommen sein werde. Das in Rede stehende Testament ist von Peucer während

Der Berliner Codex weicht hier insofern von jenem Abdruck ab, als nach den Worten „Omnibus diebus vitae meae, Amen“ schon die Subscription „Haec est voluntas mea. Caspar Peucerus D. manu propria scripsit“ folgt. Darauf heisst es weiter: „Hortor etiam ac obtestor etc.“ Auch sonst ist die Reihenfolge der einzelnen Sätze eine abweichende und die bei Pezel am Ende des Textes stehende Zeitbestimmung Anno 1584 fehlt hier ganz. Aus der Berliner Handschrift scheint sich somit zu ergeben, dass dies dritte Testament in mehreren, wenigstens zwei Absätzen niedergeschrieben und von den Worten „Hortor etiam“ bis zum Schluss das früher Uebersehene in einem Postscriptum nachgetragen ist.

seiner Inhaftirung zu Torgau am 7. August 1574 aufgesetzt. Aber es ergiebt sich beim Durchlesen dieses von mir wieder aufgefundenen und hierunter publicirten Testaments, dass auch dieses nicht das erste Testament ist, welches Peucer errichtete, dass es vielmehr in der Reihenfolge nur die zweite Stelle einnimmt und dass schon vorher von Peucer eine testamentarische Disposition getroffen war, die durch die gegenwärtige theils bestätigt (In reliquis quae pertinent ad res et facultates meas volo servari ea quae priore testamento a me constituta sunt), theils mit Rücksicht auf gewisse inzwischen eingetretene Veränderungen in einigen Punkten modificirt wird. Peucer hat somit überhaupt drei Testamente errichtet und das erste ist entweder gar nicht auf uns gekommen, oder wenigstens bis jetzt noch nicht wieder aufgefunden worden, daher sich auch über die Abfassungszeit desselben, mangels aller und jeglicher Nachricht darüber etwas Genaues nicht feststellen lässt. Auch von dem zweiten Testament Peucers hat bis jetzt keiner seiner Biographen, wie Hospinian, Stenius, Brendel, Leopold, Eichstaedt, Heimbürg, Röse, Rettberg, Coch, Kenntniss gehabt. Wie ich zu dieser und somit zur Möglichkeit der Publication des Testaments selbst gelangt bin, will mit einigen Worten erzählen.

Im Sommer 1876 entdeckte ich in unserer Universitäts-Bibliothek eine Papierhandschrift, welche drei Schriften Caspar Peucer's enthält:

- 1) Quod in controversia de coena Domini Lutherus et Melanthon diversas habuerint opiniones (pp. 1—41);
- 2) Aulicus (pp. 42—99 inc.);
- 3) Apologia (pp. 99a med. — 180).

Die von mir angestellten Nachforschungen über die unter Nr. 3 angeführte Schrift ergaben, dass diese bis jetzt ein Ineditum geblieben war. Ich nahm nähere Kenntniss von dem Inhalt, überzeugte mich, dass die Schrift der Herausgabe werth sei und beschloss ihre Ver-

öffentlichung<sup>1)</sup>. Während der Zeit, wo ich damit beschäftigt war, eine Copie des in Rede stehenden Abschnittes des Marburger Codex anzufertigen, liess ich mir das Suchen nach allenfalls sonst noch vorhandenen handschriftlichen Ueberlieferungen des herauszugebenden Stückes angelegen sein und fand bei Chr. G. Jöcher, Gelehrten-Lexicon, fortgesetzt von H. W. Rotermund Bd. V. S. 2118 no. 37, eine solche, als in der Königlichen Bibliothek in Berlin vorhanden, citirt. Ich erbat mir behufs der Collationirung des Textes von der Verwaltung der genannten Bibliothek die daselbst asservirte Handschrift und erhielt sie, mit dankenswerther Bereitwilligkeit, zur Benutzung nach Marburg zugeschickt. Dass ich in derselben Handschrift auch das nachstehend abgedruckte zweite Testament Peucer's auffinden würde, davon hatte ich damals noch keine Ahnung, hielt vielmehr vor Einsichtnahme des Berliner Codex das Testamentum Casparis Peuceri, welches bei Jöcher-Rotermund a. a. O. allerdings als in jenem Sammelbände Peucer'scher Schriften vorhanden bezeichnet ist, für identisch mit dem von Chr. Pezel abgedruckten. Die Kenntnissnahme von dem Inhalt der Handschrift überzeugte mich bald, dass meine bisherige Annahme unbegründet gewesen sei und ich hier ein zehn Jahre früher niedergeschriebenes, dem Wortlaut nach nicht im Entferntesten ähnliches Testament Peucer's vor mir habe. Es ist Peucer's Autograph und mit dem sehr gut und völlig unversehrt erhaltenen Siegel des Testators versehen.

Die Leidensgeschichte Peucer's ist bekannt genug, um hier noch eingehender erörtert zu werden. Unmuth über die ihm widerfahrene arge Kränkung und unverdiente Strafhaft, wenigens Vertrauen auf seine Freilassung, wegen der er so oft Gott angefleht, um den Rest seines Lebens als Herold der Wahrheit und Wunderthaten Christi zu bringen zu können und für welche selbst Kaiser Maximi-

1) Sie ist in der „Zeitschrift für Preussische Geschichte und Landeskunde, Jahrg. 1877“ (S. 90 flg.) erschienen.



lian II. — Peucer selbst sagt *Historia Carcerum* p. 4 von ihm: *De me paterne sollicitus toto tempore captivitatis meae nihil praetermisit, quod potuit experiri et facere mea causa* — ohne Erfolg sich verwendet hatte, Bangigkeit vor noch härterer Strafe, die in Folge der erduldeten Leiden sehr angegriffenen und herabgekommenen Körperkräfte, mochten ihn oft seinen Tod wünschen<sup>1)</sup> und es als nothwendig erscheinen lassen, dass er ein Testament errichte, in welchem er sich, neben den Bestimmungen, wie es nach seinem Ableben mit seinem Nachlasse gehalten werden solle, vor seinen Erben und hinterlassenen Verwandten wegen seines Benehmens hinsichtlich der beiden dogmatischen Controversen, welche in seiner Lebens- und Leidensgeschichte eine so bedeutende Rolle spielen, zu rechtfertigen suchte; es sollte ein wahrheitsgemässes, aufrichtiges und einleuchtendes, klares Bekenntniss seines Glaubens sein. Bekanntlich ist auch Peucer's letzte testamentarische Disposition vom Jahre 1584 mit seiner Befreiung aus dem Gefängniss 1586 hinfällig geworden und nie zum Vollzug gekommen.

Man würde aber sehr irren, wollte man in dem Testament Peucer's sehr detaillirte und in's Einzelne gehende

1) Im Eingange des vorliegenden zweiten Testaments spricht Peucer von einer „*multis et assiduvis votis diu expetita desiderataque migratio ad Dominum et Salvatorem nostrum Jesum Christum*“, fleht an einer Stelle Gott um Verleihung von Beständigkeit und Erhaltung in dem von ihm öffentlich bekannten Glauben an und bittet um ein sanftes Ende und dass er ihn vor einer „*mors atrox, cruenta, tragica et infamis*“ in Gnaden bewahren wolle. Peucer fürchtete also doch den schlimmsten Fall seiner Verurtheilung zum Tode, oder befürchtete vielleicht auch, die Verzweiflung könne ihn soweit bringen, dass er selbst Hand an sich lege; die angeführten Worte lassen beide Deutungen zu. Anders äussert er sich in einem im Kerker geschriebenen Epigramme, welches auf einem Einsatzblatt hinter dem Text in der oben bezeichneten Marburger Handschrift steht:

*Divino quamvis decreto nescio fati*

*Sit quae supremi causa futura mei:*

*Quod pius ac sanctus, constans, verax, placidusque*

*Et tragicus vitae sat scio finis erit.*

Bestimmungen über die Vertheilung seines Nachlasses, Festsetzung der Erbportionen, wie die einzelnen Erben sie haben sollen, Errichtung von Legaten, etwa an Kirchen, milde Stiftungen und zu gemeinnützigen Zwecken, Erbsubstitutionen u. s. w., kurz Verordnungen, wie sie in letztwilligen Dispositionen gemacht werden können und vorzukommen pflegen, erwarten. Um Peucer's Vermögensverhältnisse scheint es überhaupt nichts weniger als glänzend bestellt gewesen zu sein und an Objekten einer letztwilligen Verfügung so ziemlich gefehlt zu haben. Bestimmt kann man dies allerdings nicht behaupten und man müsste, um sich eine klare Anschauung von den eigentlichen Vermögensobjecten, über welche Peucer resp. letztwillig disponiren konnte und wirklich verfügt hat, das erste bis jetzt noch nicht wieder aufgefundene Testament, dessen Inhalt Peucer in dem vorliegenden zweiten Testament mit nur wenigen Worten einfach bestätigt, einsehen können. Von den, zur Zeit der Testamentserrichtung wenigstens, dürftig gewordenen Verhältnissen scheint es auch zu zeugen, dass er seinen Kindern besondere Rücksichtnahme auf die Mutter und Benevolenz gegen dieselbe hinsichtlich der Erbeintheilung dringend einschärft. Waren nun auch die sonstigen Vermögensobjecte, welche Peucer's Verlassenschaft ausmachten, nicht gerade von grossem Belang, so besass er doch eine für jene Zeit nicht allein numerisch ganz respectable, sondern auch dem inneren Werth nach vortreffliche Bibliothek <sup>1)</sup> mit zahlreichen

1) Man glaube nicht etwa, dass ich dies als blosser von mir herührende Vermuthung ausspreche. Die mehrfach erwähnte Berliner Handschrift giebt fol. 562—593 unter der Aufschrift „*Bibliotheca mea quae est Budissinae*“ ein von Peucer's eigner Hand geschriebenes Inventarium seiner Büchersammlung, eine Art systematischen oder Real-Catalog, demgemäss Peucer's Bibliothek in sechs grössere Sectionen abgetheilt war und zwar:

Classis Ia.	Libri Theologici 241 Werke.
Classis IIa.	Libri Juridici 37 Werke.
Classis IIIa.	Libri Medici 284 Werke.
Classis IVa.	Libri Historici 286 Werke.

Handschriften, auf die er doch gewiss — wie man wohl annehmen darf — einen grossen Werth gelegt haben wird und man hat allen Grund sich zu wundern, dass er sich in seinen beiden letzten Testamenten jeder Beschlussfassung über das einstige Schicksal seiner Büchersammlung enthalten hat. Dass dies nicht geschehen, legt die Annahme nahe, dass er in dem ersten, bis jetzt noch nicht wieder zum Vorschein gekommenen Testament seinen Willen in Bezug auf dies Erbschaftsobject bereits bestimmt ausgesprochen hatte und in den folgenden Testamenten geschehenermassen nur darauf zu verweisen brauchte.

Die Anordnungen des vorliegenden Testaments laufen auf folgende vier Hauptpunkte hinaus:

1) Nachdem Peucer sich des Umständlichern über die beiden controversen Lehren von der wirklichen Vereinigung beider Naturen in Christo und über die Abendmahlslehre ausgesprochen, macht er es seinen Erben zur Pflicht, diese Dogmen, so wie er sie als seine Ueberzeugung hier vorgetragen und dargestellt und wie solche sein Schwiegervater Philipp Melanchthon noch auf seinem Sterbebette einen Tag vor seinem Tode als die reine Wahrheit anerkannt und bestätigt habe, anzunehmen, festzuhalten und sich durch Nichts davon abwendig machen zu lassen, wohin das Schicksal sie auch führen möge; er selbst bitte Gott auf das Inbrünstigste, dass er sie bei diesem Glauben für ihre ganze Zukunft erhalten möge. Sodann empfiehlt er ihnen eine fleissige Lectüre und Beschäftigung mit der Bibel und eingehendes Nachdenken über den Inhalt der biblischen Bücher, sowie eifriges Gebet, damit sie für alle Rechtgläubigen ein Muster christlichen, nachahmungswürdigen Lebenswandels sein mögen und auch durch sie zu ihrem Theil der himmlische Vater geehrt und gepriesen werde.

2) Spricht er seinen Erben den Wunsch aus, dass bei

---

Classis Va. Libri Philosophici 294 Werke.

Classis VIa. Libri Poetici 112 Werke.

Insgesamt 1254 Werke.

seinem Leichenbegängniss alles Pomphafte und Aufsehen Erregende möglichst vermieden und seine irdische Hülle in einfacher, dem Gebrauch desjenigen Ortes, an welchem er sterbe, angemessener Weise, bestattet werde. Grosses Gepränge bei dem Leichenbegängniss eines in der Verbannung und Haft Gestorbenen schien ihm unpassend und er hat mit dieser Mahnung an seine Erben ein Zeugniss seiner Anspruchslosigkeit und Abneigung gegen ein demonstratives und affectirtes Märtyrerthum abgelegt.

Eine abweichende Disposition von dem ersten Testament ist die Bestimmung des Testators, wonach er es für nothwendig und zweckmässig hält, dass gemäss den inzwischen veränderten Verhältnissen und unter den anders gewordenen, früher nicht vorhergesehenen Umständen der Ortsveränderung, andere Vormünder, als die früher ernannten, für seine Kinder bestellt werden sollen; er verspricht entweder selbst in dieser Beziehung noch eine besondere Anordnung zu treffen, oder will — wofern dies nicht geschehen möchte — der Wohlmeintheit und aufrichtigen Theilnahme seiner Freunde diese ernste Angelegenheit anheimgeben.

3) Innigste Anhänglichkeit an seine Frau und wahrscheinlich auch die Besorgniss, dass die Erziehung und Behandlung der aus der Ehe mit ihr entsprossenen Kinder andernfalls eine minder sorgfältige und liebevolle sein dürfte, liess ihn an seine Frau die Bitte aussprechen, sich nach seinem Ableben nicht wieder zu verheirathen. Seine Kinder ermahnt er zum Gehorsam gegen die Obrigkeit, empfiehlt ihnen mit braven Leuten Umgang, Freundschaft und Eintracht zu halten, gefällig gegen ihre Mitbürger zu sein, ohne Rücksicht auf persönlichen Vortheil und Eigennutz, vertraut, dass sie, soweit die eigenen Mittel und Kräfte es gestatten, allen Hülfbedürftigen, es mögen diese Einheimische oder Fremde sein, mit Rath und That an die Hand gehen, sie durch milde Gaben unterstützen, immer ruhe- und friedliebend sein und allen unnützen Händeln aus dem Wege gehen werden. Geschieht ihnen Unrecht, so sollen sie nicht auf Rache denken, sondern gern

Verzeihung üben. Er warnt sie vor geschlechtlichen Ausschweifungen und ermahnt sie durch Fleiss und gewissenhafte Ausübung freier Künste sich des Erwerbs für einen anständigen Lebensunterhalt und der Vermehrung ihres Vermögens zu befleissigen. Auf das Eindringlichste warnt er sie vor Lüge, Betrug und Verläumdung im Reden und in den geschäftlichen Angelegenheiten des Lebens und fügt die Ermahnung zu recht strenger häuslicher Disciplin hinzu.

4) Schärft er seinen Kindern Pietät, Wohlwollen und allen möglichen Schutz der Mutter ein, welcher sie grösste Reverenz und Ehrerbietung bezeugen und als deren zuverlässigste Stütze sie sich erweisen sollen. Unter sich sollen sie echt geschwisterliche Eintracht halten, einander mit Liebe begegnen und so viel thunlich, wechselseitig ihr Wohl fördern.

Den Beschluss macht die Ertheilung des väterlichen Segens, die Empfehlung aller seiner Angehörigen in Gottes Schutz, der sie regieren und lenken möge, auf dass sie brauchbare Werkzeuge seines Willens werden und das Heil ihrer Seele gewinnen.

[Fol. 144.]

Testamentum  
**Casparis Peuceri**  
 Medicinae et Philosophiae  
 Doctoris etc. seu confessio.

Monent me calamitates meae et in horas ac momenta deficientes vires corporis plane exhausti, ut cogitem de altera et meliore vita coelesti, meque ad multis et assiduus votis diu expetitam desideratamque migrationem ad Dominum et Salvatorem meum Jesum Christum, necessario viatico doctrinae, fidei ac consolationum ut instruam ac praeparem, ne me ex improviso dies Domini opprimat. Volo itaque liberis et posteris meis relinquere consignatam testificationem de fide mea in Deum patrem et Dominum meum Jesum Christum filium patris coaeternum et Spiritum Sanctum Paracletum, veram, firmam ac perspicuam; cetera commendo ipsorum erga matrem et inter se ipsos pietati ac benevolentiae.



Ac primum agnosco ac deploro toto pectore naturae meae caliginem, immunditiam, infirmitatem et omnem ἀταξίαν et fateor me multiplicibus delictis et lapsibus tristissimis pugnantibus cum lege et voluntate Dei graviter offendisse Deum et meruisse poenas aeternas et praesentes ac vere cum Propheta clamo: Tibi, Tibi sum peccator et malum coram Te feci. Sed confugio supplex ad filium Dei Dominum nostrum Jesum Christum, quem aeternus pater constituit nobis μεσίτην καὶ ἰκέτην in sanguine ejus et secundum promissionem Evangelii vere statuo propter ipsius obedientiam gratis ex immensa et infinita misericordia me recipi in gratiam, donari mihi remissionem peccatorum, justitiam, Spiritum Sanctum et hereditatem vitae aeternae, juxta vocem juramenti: <sup>1)</sup> Ego nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat. Huic universali mandato et promissioni vera fide assentior et firmiter statuo me esse in gratia apud Deum et heredem esse vitae aeternae, in qua laetus coram aspi- ciam Dominum meum Jesum Christum in carne mea et fiam σύμμορφος glorioso ipsius corpori, perfusus illa luce, justitia et vita, quae in ipsius glorioso corpore perfectissime fulgent. Haec omnia firmiter credo in spe certa [Fol. 145.] secuturæ mox beatæ liberationis ex miseriis et aerumnis hujus vitae et gloriosae resurrectionis in die novissimo ad vitam aeternam.

Deinde confessionem meae fidei edens, testor ac profiteor me constanter toto pectore amplexum esse et amplecti omnia scripta Prophetica et Apostolica et Symbola Apostolicum, Nicaenum et Athanasianum, quibuscum judico congruere doctrinam nostrarum ecclesiarum repetitam in confessione Augustana et in Corpore doctrinae, cui ut assensi, quam primum discere et aliquid intelligere coepi, ita vere affirmo esse doctrinam Christi, Prophetarum, Apostolorum et orthodoxae ecclesiae. Testor etiam me abhorruisse et abhorrere toto pectore ab omnibus falsis, commentitiis, blasphemis, fanaticis erroribus, pugnantibus cum

1) Im Original steht vor ego noch vivo.

hac doctrina et rejectis atque condemnatis auctoritate doctrinae Propheticae et Apostolicae et iudicio ac testimonio ecclesiae orthodoxae.

Cum autem de duobus articulis controversiae motae sint, de quibus et ego non tantum in suspicionem, sed et periculum vitae, famae, existimationis, rerum et fortunarum mearum adductus sum, de his quid sentiam et senserim exponam.

Professor theologus nec sum, nec fui, nam ad aliud me vitae genus Deus separavit, sed verus christianus ut religione, doctrina, fide, invocatione et professione ex divina electione et vocatione fui, ac Deo adjuvante mansurus sum, ita quae christianum hominem decent, meo loco facere debui.

Quamquam igitur memor meae vocationis et professionis de his controversiis nec movi quidquam alieno in loco, nec docui, nec scriptis evulgavi, jussus tamen dicere aut scribere, quid verum esse censeam, aut interrogatus, nihil dissimulavi, nihil occultavi, memor atrocis comminationis filii Dei Domini nostri Jesu Christi: Qui me confessus fuerit coram hominibus, hunc confitebor coram patre meo coelesti, qui me negaverit, hunc negabo. Nec si aperte et palam pro simplici rectoque animo et studio veritatem doctrinae coelestis hac in parte professus sum meo loco atque ordine, juxta mandatum filii Dei, propterea seditiose, insidiosae, aut fraudulenter aliquid molitus sum, sicut falso et calumniose mihi tributum est. Ac minus me fecisse quam debui cum dolore agnosco, qua in re cum imbecillitate animi et metu peccarim, culpam meam apud Deum serio deprecor et veniam mihi dari propter Mediatorem Jesum Christum ex animo et ardentius peto.

De primo autem et praecipuo articulo ex duobus controversiis, nimirum de incarnatione filii Dei Domini nostri Jesu Christi, quae in symboli christiani secunda parte recitatur, testor ac profiteor, me amplecti doctrinam Propheticam et Apostolicam et cum hac congruentia testimonia primae et purioris ecclesiae et quatuor synodorum

oecumenicarum<sup>1)</sup>. Nicaenae, Constantinopolitanae primae, Ephesinae et Chalcedonensis, quae [Fol. 146] infinitorum martyrum sanguine, tot probatorum auctorum scriptis et legibus Imperatorum sancita sunt et stabilita.

Cumque praecipue controversa sit haec pars symboli: Natus ex Maria Virgine, Item Et homo factus est, Item Verbum caro factum est cum sequentibus quae huic in symbolo cohaerent, testor ac profiteor, me de hac parte totius veteris orthodoxae et purioris ecclesiae sententiam ex Apostolicis scriptis demonstratam amplecti.

Credo itaque et confiteor firmiter et constanter Dominum nostrum Jesum Christum verum Deum et verum hominem esse: verum Deum, genitum ab aeterno a Patre, de essentia Patris, *ομούσιον* Patri, *λόγον καὶ εἰκόνα αἰδίου τοῦ αἰδίου πατρὸς*: verum hominem, natum ex Maria Virgine constituto tempore, *ομούσιον* nobis: ita ut Christus verus Deus, secunda persona divinitatis, assunserit ex utero Mariae Virginis vere et inseparabiliter in unitatem personae naturam humanam integram et incorruptam, animam et corpus, cum omnibus proprietatibus essentialibus naturae humanae et infirmitatibus, sed absque peccato. Itaque unum Christum vere Deum et hominem et in una persona Christi vere duas naturas divinam et humanam unitas et Virginem Mariam propterea recte vocatam esse *θεοτόκον* profiteor.

Unionem autem hanc duarum naturarum in una persona Christi, quam antiquitas recte dixit *ἁρόρητον* esse, cum synodo Chalcedonensi profiteor esse *ἀδιαίρετον, ἀχώριστον, ἀσύγχυτον καὶ ἄτρεπτον*, id est, confiteor ita factum esse, ut nec divelli unitae naturae possint in tota aeternitate, nec sint confusae inter se aut commixtae unius in alteram permutatione, sed suas quaelibet retinuit ac retinet proprietates essentielles seu *ιδιώματα*, suas actiones seu *ἐνεργείας*, sua *θελήματα* seu voluntates ad actionem communem, quam *θεανδρικὴν* vocant, qualibet natura conferente

1) In der Hdschr. symbolorum oecumenicorum.

quod suum est. Non est enim humana natura unione hypostatica absorpta in divinam, sed cum ea inseparabiliter copulata, neque exiit aut deposuit Christus morte humanam naturam, *ὁ γὰρ ἔλαβεν, οὐκ ἀφῆκεν* inquit Athanasius. Nec idiomata humanae naturae sustulit aut destruxit glorificatio post resurrectionem et exaltatio in regno et sacerdotio ad dextram Patris, glorificatio enim accessio est excellentis et ineffabilis gloriae, qua non ut aliqui imaginati sunt, destructa est aut sublatis idiomatis mutata substantia [Fol. 147.] naturae assumptae ex utero Virginis, sed corpus factum est ex infirmo, passibili, mortali, impassibile, immortale, agile, lucidum, leve, cum conspectu essentiae divinae et praerogativa ingenti donorum in tali gradu qui antecellit omnibus creaturis et qua facta est exaltatio hujus personae missae in regno et sacerdotio ita, ut hic Dominus exaltatus supra omnes creaturas secundum utramque naturam, deinceps sit gloriosum caput ecclesiae perficiens omnia in omnibus electis. Ideo Christus est sursum ad dextram Dei collocatus in arcanam lucem et laetitiam inaccessibilem creaturis, ut regnet aequali potentia cum patre ac antecellit natura humana Christi in gradu gloriae, beatitudinis et laetitiae omnibus creaturis eo ipso, quod exaltata est ad regnum et sacerdotium aeternum et quod unica *λατρεῖα* invocatur Dominus noster Jesus Christus Deus et homo, quod adoratur ab angelis et hominibus et quod haec ipsa assumpta natura vere socia est victoriae, qua caput serpentis conteritur, quod hic Deus et homo assidue intercedit pro ecclesia, colligit, protegit, servat, salvat eam. Est caput ecclesiae efficacia, perfectione, merito et ordine, depellit diabolos et diabolorum organa et multa potenter agit quae capiti conveniunt. Haec cum longum foret prolixius persequi, testor ac profiteor me judicare, quod recte, integre atque *ὁρθοδόξως* repetita et exposita sint cum in scriptis beatae memoriae socii mei D. Philippi Melanthonis, tum in eo libro qui editus est Witebergae titulo *Die Grundfest*. Testor etiam ac profiteor me abhorreere ab omnibus furoribus et blasphemiiis cum hac doctrina pugnantibus et imprimis a veterum et

recentium Eutychanorum, Schwenckfeldii, Realium et Ubiquistarum tetrīs et blasphemis confusionibus.

Alter articulus est de sacrosancta coena Domini nostri Jesu Christi, in quo cum controversa sit quaestio de vera praesentia corporis et sanguinis Jesu Christi, testor et confiteor cum Paulo Apostolo, uno omnium optimo, certissimo ac fide dignissimo interprete verborum Christi, coenam Domini esse *κοινωνίαν* seu communicationem corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi, sicut in verbis Evangelii instituta est, in qua filius Dei vere et substantialiter adest et testatur se applicare credentibus sua beneficia et se assumpsisse humanam naturam propter nos, ut nos quoque sibi insertos sua membra faciat et nos ablutos esse suo sanguine, simul etiam testatur se velle in credentibus deinceps esse et se, cum sit *λόγος* aeterni Patris, docere, vivificare et regere credentes, sicut inquit Joh. 15. Manete in me et ego in [Fol. 148.] vobis; qui manet in me et ego in eo, id est, qui retinet Evangelium, in eo vere adest filius Dei.

Confiteor itaque Christum filium Dei vere et substantialiter praesentem in usu panis et vini, sicut Paulus loquitur, congruente ad institutionem, pascere et nutrire me suo vero corpore et sanguine ad vitam aeternam, non Capernaitica manducatione, nec ut cibo physico, sed ut cibo mystico ad hunc usum et finem instituto, ut hoc pane videntes et hoc vinum bibentes vere sumant corpus Christi pro nobis traditum et sanguinem pro nobis effusum in remissionem peccatorum et fiant participes veri corporis et sanguinis Christi, ipso Christo per Spiritum Sanctum inserente suo corpori credentium corpora, velut surculos stipiti, sic ut vere illi cohaereant et coalescant et inde trahant hauriantque pabulum lucis, justitiae et vitae aeternae, quae inchoantur in hac vita et complebuntur in aeterna, ubi fient corpora nostra *σύμμορφα* glorioso corpori Christi.

Utrosque etiam ab hoc fundamento discedentes fugio, cum hos qui Capernaiticam et physicam manducationem comminiscuntur ac tuentur et nervos horribiles idololatriae Pontificiae stabiliunt quaecunque praetextu *κατὰ μετουσίαν*



symbolorum aut *συνουσία* id est, vel per transsubstantiationem panis et vini vel consubstantiationem seu inclusionem localem. Non enim ad symbola, sed ad hominem in vero et mandato usu symbolorum se Christus alligavit et fide haec sumentes vere praesens sibi consociat, copulat et unit sicut membra corpori, tum vero et illos qui nuda symbola ex pane et vino faciunt exclusa praesentia de qua dixi et panem et vinum significativa tantum non autem exhibitiva signa faciunt earum rerum quas promissio offert. Qui enim fide sumit panem et vinum, vere Christum induit sicut Hilarii verba docent. Haec sumta et hausta faciunt ut Christus sit in nobis et nos in Christo.

Haec praesentia et efficacia filii Dei in coena sacra ut in toto ministerio neutiquam est magica aut physica, quarum hanc Pseudo-Lutherani exemplo effectuum naturalium secuti imaginationes rationis humanae, illam Pontificii comminiscuntur, sed voluntaria est et mystica, congruens ad ordinem reparationis et salvationis generis humani, quem in arcano consilio divinitatis singulari misericordia decretum protulit ex sinu patris et patefecit filius Dei contra totum ordinem naturalium causarum et effectuum in creaturis; nimirum ut cum decretum factum esset admirando temperamento justitiae et misericordiae divinae de reparando et instaurando genere humano per filium in carne humana, hoc medio verbi et sacramentorum, Deus rursus se communicet generi humano et applicentur credentibus omnia beneficia ob- [Fol. 149.] edientia et morte filii Dei parta et renovetur consociatio copulatioque generis humani cum Deo, quae peccato fuit diremta ac divulsa et inchoetur instauratio naturae corruptae in hac vita, quae consummabitur in tota aeternitate, quando erit Deus omnia in omnibus electis etc. Ministerio verbi et Spiritu Sancto corda accensa fide convertuntur ad Deum et vivificantur. In baptismo Spiritu Sancto et fide abluimur sanguine Christi a peccatis et regeneramur ad novam et aeternam vitam, in coena sacra eodem Spiritu Sancto et fide communicatione corporis et sanguinis Christi reficimur ac nutrimur ad novam et aeternam vitam et facit in no-

stris corporibus Christus praesens, quod facit in suo, id est, perfundit nos luce, justitia et vita aeterna ex suo corpore per Spiritum Sanctum.

Haec mihi sufficiunt, in his acquiesco et reliquas disputationes omitto quae vel nulla habent fundamenta ac testimonia doctrinae, vel articulos fidei evertunt aut labefactant, vel usum non habent, vel implicatione contradictionum obscuritatem efficiunt et caliginem offundunt veritati vel profanitatem adferunt aut superstitionem. Sumentium duos tantum gradus esse et digne sumere credentes solos et poenitentiam agentes, non credentes vero nec poenitentes indigne sumere et eosdem fieri reos corporis et sanguinis Christi, id est, non fieri participes Christi corporis et sanguinis, quod non discernunt hunc cibum mysticum a profano et physico, et propterea iudicium sibi sumere, quod aspernantur Christum et omnia ejus beneficia quae offeruntur, luce meridiana clarius est.

Praecipio autem liberis meis et posteris, ut hanc doctrinam, in qua cum illustri suae fidei testificatione, obdormivit sanctissimus vir beatissimae memoriae socer, pater, prosocer, avus et abavus noster Dominus Philippus Melanthon gravissimo cum iudicio et cum sanctissima ac quietissima conscientia edito testimonio pridie ante mortem, ipsi etiam amplectantur firma fide ac retineant. Affirmabat is hanc esse veritatem in hac controversia, nec in ulla alia se majore cura et studio inquisivisse quae sit veritas, tota antiquitate pervestigata, quam in hac ipsa. Et interfuisse sua plurimum certo scire quid senserit antiquitas, cum pugnandum ipsi fuerit contra idololatriam Pontificiam et eos qui nervos hujus idololatriae stabiliunt ac tuentur, ex una parte, ex altera contra *βεβηλότητα* et profanitatem.

Oro autem Deum aeternum patrem Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi, conditorem coeli et terrae et ecclesiae suae, ut me in vera sui et filii Domini nostri Jesu Christi agnitione, invocatione et confessione Spiritu suo Sancto conservet ac confirmet, cumque adfuerit tempus migrationis meae, ut pium. constantem. placidum et bea-

tum vitae exitum mihi tribuat et ab atroci, tragica, cruenta, infami et crudeli morte ut me liberet, in ipso vero agone ut me sustentet ac roboret Spiritu suo Sancto, ut plenus spe ac fiducia misericordiae suae, duce Domino meo Jesu Christo et Spiritu Sancto [Fol. 150.] auxiliante, vincam terrores diaboli, mortis et inferni et victor per hos medios perrumpam ac penetrem ad se in vitam aeternam in qua se laetus coram intuear et sibi gratias agam pro immensa misericordia sua et innumeris beneficiis cum tota ecclesia coelesti per et propter aeternum filium suum Dominum nostrum Jesum Christum, qui secum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, verus Deus et verus homo per infinita saecula. Amen.

Funus exuviis meis facient mei non sumtuosum in hoc meo exilio, sed pro more et consuetudine soli in quo decessero.

In reliquis quae pertinent ad res et facultates meas volo servari ea, quae priore testamento a me constituta sunt, sed loco mutato et conditione, mutandi erunt tutores quod vel ipse faciam, vel commendabo fidei praesentium amicorum.

Uxori meae suadeo, ut me mortuo, viduitatem sancte et caste colat. Huic et ceteris meis omnibus, generis, filiiis, filiabus, nepotibus commendo doctrinae vocem quae sonat in his ecclesiis. Intelligo autem doctrinam comprehensam in Corpore doctrinae harum ecclesiarum, cujus scriptor est Dominus Philippus Melanthon, socer meus, prosocer, pater, avus et abavus ipsorum. Nec ab hac se doctrina abduci aut depelli patiantur et adjungant se ad ecclesias amplectentes et sonantes hanc doctrinam, ubicunque locorum fuerint extra has terras. Ante omnia autem praecipio eis, ut diligenter legant scripta biblica et horum meditatione exsuscitent ac confirment in pectoribus fidem et invocationem. Deinde praecipio ut in vera agnitione et fiducia filii Dei Domini nostri Jesu Christi Deum assidue et ardentem invocent, révérenter timeant, vera obedientia colant et vitam pie, sancte, honeste, caste instituant atque animi pietatem declarent testimoniis vitae exterioris,

ut sint typus et exemplum fidelibus vitae inculpatae. Luceat lux vestra liberi coram hominibus, ut videant homines vestra bona opera et celebretur pater vester qui in coelo est.

Tertio praecipio eis, ut sanctissimum ministerium praecipua reverentia colant et ad hujus conservationem etc. conferant, quantum pro facultatum modo concedetur; magistratui sub quo vixerint, summo infimoque reverenter obtemperent. Cum omnium ordinum honestis hominibus pro occasione locorum, temporum et aliarum circumstantiarum colant amicitiam et concordiam, non lucri aut quaestus, sed pietatis, humanitatis et honestatis causa, cum civibus et vicinis colant amicitiam sincere et fideliter honestis, liberalibus ac necessariis officiis. Alios quos praesens necessitas obtulerit et commendarit quocunque tempore seu indigenas seu peregrinos juvent consilio, opera et elemosynis. Sint amantes quietis et tranquillitatis, fugiant lites et certamina non necessaria. Sint patientes injuriarum, non praecipites ad vindicandum, nec odiorum aut offensionum tenaces et multa condonent humanae imbecillitati et publicae tranquillitati. Fugiant libidines et illegitimas commixtiones, [Fol. 151.] nec corpora Deo dedicata ut sint templa Spiritus Sancti spurcitie libidinum contaminent et Spiritum Sanctum ejiciant. Dent operam ut res et facultates honestis artibus acquirant ac tueantur. Sint veraces, oderint et fugiant mendacia, calumnias, imposturas, praestigias in sermone, contractibus et tota consuetudine vitae, disciplinam domesticam graviter et severe regant.

Quarto omnium et singulorum pietati, curae, fidei ac patrocinio commendo matrem. Hanc volo ut vera reverentia et omnibus officiis atque obsequiis certatim et studiose colant et persequantur et se mutuo inter se diligant, complectantur ac tueantur.

Ultimo salutem omnium et singulorum commendo Deo patri Domini nostri Jesu Christi precorque ut ipse regat et gubernet eos Spiritu suo Sancto, ut fiant *σχεύη ἐλπίους* et organa salutaria suis animabus et aliis. Angelus filius

Dei, Dominus noster Jesus Christus, qui eripuit me ex cunctis malis, benedicat vobis. Amen.

Haec mea confessio, mea voluntas est, scripta mea manu 7 Augusti Anno 1574 Torgae, ad quam testes sufficere judico Deum ipsum et conscientiam meam, nec requiram alios. In hac ut perseverem, adjuva et confirma me Spiritu Tuo fili Dei Jesu Christe. Amen.

Caspar Peucerus D.  
manu propria scripsit  
et subscripsit.

(L. S.)

---



## Eine arabische Kreuzigungsgeschichte.

Von

**Carl Siegfried.**

In Kosegarten's chrestomathia arabica. Lipsiae 1828 findet sich pag. 63 sqq. eine merkwürdige Erzählung von einem gekreuzigten Sklaven, auf welche wegen einzelner bemerkenswerther Aehnlichkeiten mit der Kreuzigungsgeschichte Christi in den Evangelien wir die Leser dieser Zeitschrift aufmerksam machen möchten. Es wird darin berichtet, wie ein türkischer Sklave im Alter des heranwachsenden Jünglings ungerechter Weise des Verraths an seinem Herrn verdächtigt und in Folge dessen am 16 ten des Monates Rebi im Jahre 645<sup>1)</sup> am Rande des Flusses Barada in der Nähe von Damaskus gekreuzigt worden sei. Er habe vordem das Lob eines frommen und tapfern Jünglings besessen, der beim Sturm auf Askalon eine Menge Franken getödtet, auch in seinen jungen Jahren bereits einen Löwen erlegt habe. Die wunderbarste Standhaftigkeit der Seele habe er aber bei diesem Leiden des Todes gezeigt, frei habe er seine Hand hingestreckt, dass man sie annagele, nicht habe er geseufzt noch eine Miene verändert noch mit einem Gliede gezuckt bei der Annagelung seiner Füße, nur als bei Annagelung des einen Armes der Nagel den Knochen getroffen, habe er einen kurzen Ausruf gethan. Es sei aber der, welcher ihn an das Kreuz geschlagen, noch an demselben Tage gestorben. Er

---

1) nach der Äera der Mohammedaner.

selbst habe von Freitag Mittag bis Sonntag Mittag am Kreuze gehangen, dann sei der Tod eingetreten. Auch in dieser Zeit der grausamsten Marter habe er weder seine Sanftmuth noch seine Standhaftigkeit je verloren. So sei er ein schöner Knabe von viel tausend Drachmen Werth gewesen und habe besonders lang herabwallendes Haupthaar gehabt. Wenn nun der Wind dasselbe nach vorn geworfen, so habe er seinen Sinn dadurch erheitert, dass er damit spielte, indem er es nämlich alsdann mit den Zähnen festhielt. Kein Seufzen und keinen Laut der Klage habe man von ihm gehört. Besonders erbarmenswürdig sei es gewesen, als er um Wasser bat und man es ihm verweigerte; reichlich sei Wasser in der Nähe gewesen und das Verlangen nach demselben habe ihn verzehrt. Da habe sich Allah seiner erbarmt und ihm schöne Träume gesendet, so dass er am 2ten Tage ausgerufen: ich habe gestern einen Trunk erhalten, der den Durst von mir genommen hat, und als einer der Wächter ihn über sein Befinden befragte da habe er erwiedert: „lieblich ist es bei Allah“. — So sei er gestorben im Liede gepriesen als zarter Knabe, ausgezeichnet an Schönheit, Ruhe am Tage der Schlacht und geduldig bei allen Leiden, so habe er sein in Allah's Furcht geführtes Leben dahingegeben zum einsamen Tode an dem Holz, seine Hände seien ausgebreitet gewesen als suchten sie die Umarmung seines Freundes, seine Füße in Ordnung gestellt wie bei einem Betenden; da er wegen der Annagelung seiner Glieder sich nicht habe im Gebet niederwerfen können, so habe er die innere Beugung seines Herzens angedeutet. Ungerecht und grausam sei sein Tod gewesen, Angst habe sein Herz, Schmerzen hätten seine Eingeweide zerrissen, doch sei er geduldig gewesen bis er starb.

Trotz mancher Abweichungen im Einzelnen scheint hier doch in den Grundzügen Uebereinstimmung mit der Kreuzigungsscene des N. T.'s vorzuliegen. Wir haben in beiden Fällen einen Schuldlosen, der ein tadelloses Leben geführt hat, ungerechter Weise angeklagt und verurtheilt wird und zwar zur grausamsten aller Todesstrafen, welche

gleichfalls in beiden Fällen übereinstimmend an einem Freitage ausgeführt wird. Wir finden bei beiden Leiden auf der einen Seite eine grosse Standhaftigkeit und bewundernswürdige Haltung der Seele, die sie in allen Stadien des entsetzlichen Leidens bewahren, auf der andern Seite zeigen sie beide eine himmlische Sanftmuth sowohl gegen die ungerechten Urheber als gegen die rohen Vollstrecker ihrer Marter. — Bemerkenswerth ist auch der Zug des Durstes, obwohl ja darin eine Verschiedenheit vorliegt, dass er bei Christo gestillt, bei dem Sklaven nicht gestillt wird; vielleicht könnte man aber Matth. 27, 34 vergleichen, wo Christo Essig mit Galle vermischt wie zur Erhöhung der Qual (cf. Ps. 69, 22) gereicht wird. — Fast möchte man glauben, dass hier den arabischen Schriftsteller die neutestamentliche Erzählung beeinflusst hätte oder dass ihn das Bestreben geleitet, derselben eine mohammedanische Parallele an die Seite zu setzen. Es wäre wünschenswerth, dass ein Kenner der arabischen Literatur sich dieser Sache annähme und vielleicht noch verwandtes Material zur Frage der Beeinflussung arabischer Schriftsteller durch die Evangelien bei der Gelegenheit zusammenstellte.

# Das Buch Hiob.

## Antikritik.

Von

Prof. Dr. G. Studer.

Hr. Licent. Budde hat in einer „Beiträge zur Kritik des B. Hiob, Bonn 1876“ betitelten Schrift, soviel ich weiss, zuerst das Stillschweigen über meinen Aufsatz „Ueber die Integrität des B. Hiob“ (Jahrbb. f. protestant. Theologie, I, S. 688) gebrochen und denselben einer ziemlich eingehenden Prüfung unterzogen. Für die humane, zum Theil anerkennende, ohne kirchlichen Zelotismus bloß mit wissenschaftlichen Waffen kämpfende Kritik, die er daran geübt hat, bin ich ihm zu aufrichtigem Danke verpflichtet, und ich glaube, ihm diesen Dank nicht besser und auf eine für die Sache, die wir Beide im Auge haben, erspriesslichere Weise zu entrichten, als wenn ich ihm offen die Gründe darlege, weshalb ich seiner Ansicht nicht beipflichten kann, sondern meine in jener Abhandlung aufgestellten Behauptungen in ihrem ganzen Umfange festhalten muss. Es mag dabei immerhin geschehen, dass ich „mit meinen Resultaten nirgends freudige Zustimmung finden und nicht eine einzige Stimme für mich gewinnen werde“. Es war und ist dies bei meinem Anlauf gegen die traditionelle, von den ersten Autoritäten verfochtene Kritik unseres Buches nicht anders zu erwarten, beweist aber nichts gegen die Richtigkeit meiner Behauptungen. Wenn wir in unserer Jugend mit vieler Mühe und Sorgfalt ein Kartenhaus gebaut hatten und es kam nun so ein

wilder Junge und stiess an den Tisch, dass Alles zusammenfiel und wir die Arbeit von vorn wieder beginnen mussten, so fand der auch keine freudige Zustimmung, wohl aber Vorwürfe und Tadel in Menge. Nur ist in dem vorliegenden Falle der wilde Junge ein Mann, der sein siebenzigstes Lebensjahr längst hinter sich hat und dessen Sturm- und Drangperiode in die Zeit fällt, wo er als bescheidener Theologie-Cand. mit dem ihm nahe befreundeten Dr. Herm. Hupfeld in Halle zu Gesenius' Füssen sass. Jedoch es sagt Elihu: „Nicht Hochbetagte nur sind weise, was recht ist, wissen nicht bloß Alte u. s. w.“ —

Wie mir scheint, leidet auch dieser neue Versuch des Hrn. B., die Einheit des Buches Hiob und die Zusammengehörigkeit und Echtheit aller seiner Bestandtheile vor den dagegen erhobenen Bedenken zu retten, an demselben Hauptfehler, dessen sich die Unionisten (um sie mit diesem Worte kurz zu bezeichnen) im Allgemeinen schuldig zu machen pflegen. Haben sie nämlich zwischen den einzelnen Theilen unter sich und in ihrem Verhältniss zur vorausgesetzten Idee des Ganzen einen nur irgend plausiblen logischen Zusammenhang ausgemittelt, so vernachlässigen sie den Nachweis, dass derselbe auch sprachlich und grammatisch zu seinem entsprechenden Ausdruck gekommen sei, und, indem sie dies übersehen oder geringschätzen, kann es natürlich gelingen, auch das Heterogenste unter sich in Zusammenhang zu bringen und man gewinnt so einen kunstreichen Organismus, der nicht aus der Schrift entnommen, sondern in dieselbe hineingetragen ist. Dass meines Erachtens auch Hr. B. von diesem Verstoß gegen eine Hauptregel jeder gesunden Hermeneutik nicht frei geblieben ist, mögen folgende Bemerkungen darzuthun suchen.

1. Von c. 31 hatte ich behauptet, dass es mit den beiden vorhergehenden Kapiteln weder logisch, noch grammatisch zusammenhänge und daher ursprünglich wohl in einem andern Context gestanden habe. Hr. B. hält dies offenbar für den schwächsten Theil meiner Position und macht daher daraus seinen ersten Angriffspunkt. Dass



nämlich die drei Kapitel 29—31 eng unter sich verbunden seien, das liege doch so klar wie möglich am Tage: c. 29 „so stand es früher mit mir“; c. 30 „so steht es jetzt“; c. 31 „ich habe keine Schuld auf mich geladen und fordre kühn meinen Gegner zum Rechtsstreit heraus“. Damit wäre nun allerdings ein hübscher logischer Zusammenhang zwischen diesen Kapiteln hergestellt, aber wie steht es mit dem grammatischen? Die beiden Kpp. 29 und 30 stehen sich freilich als Satz und Gegensatz gegenüber und bilden ein schönes, in sich abgeschlossenes Ganzes. Lässt sich aber denken, dass ein Verfasser seinen Helden, nachdem er seine elegischen Betrachtungen über Vergangenheit und Gegenwart in den rührenden Worten verklingen liess:

So ist zum Trauerlied nun meine Zither worden,

Es ward zum Klaggesang die Weise der Schalmei,  
nun ohne Uebergang sofort mit der Betheuerung habe her-einfallen lassen: Mit Dirnen habe ich keinen Umgang ge-habt? Nicht einmal ein einfaches Vav, das man mit und doch übersetzen könnte, bildet eine wenn auch noch so schwache Brücke zu dieser unerwarteten Redewendung; wahrscheinlicher aber wäre die folgende Aufzählung aller der einzelnen Pflichten, die er zu versäumen sich gehütet habe, wie c. 16, 17. 23, 16, durch einen allgemeinen Satz, wie: und doch bin ich ohne Schuld eingeleitet worden. Von der Alternative, die sich der Leser nach Hrn. B. aus dieser Argumentation folgern soll: Entweder ich, der ich unter diesem Wechsel meines Schicksals leide, habe ihn durch meine Verschuldung mir zugezogen, oder Gott, der ihn hervorgerufen, hat damit eine Ungerechtigkeit be-gangen. Ich bin mir keiner Schuld bewusst, also — von dem Allen steht erst nichts in unserem Texte, und so blöde schildert uns der Verfasser seinen Helden nicht, dass er ihn diese Anklage Gottes „mit gutem Grund“ hätte verschweigen lassen. Der angeblich logische Zusam-menhang zwischen c. 31 und c. 29 und 30 findet also im Wortlaute des Textes durchaus keinen Anhalt und würde auch von keinem unbefangenen Leser ohne die Aushülfe des Hrn. B. darin gefunden werden.

2. Vorzüglich gespannt war ich zu erfahren, wie der Zusammenhang von c. 28 mit c. 27 würde nachgewiesen werden. Denn nicht umsonst hatte ich meinen Angriff auf die vorausgesetzte Einheit des Buches zunächst gegen c. 27 gerichtet, wo eine unerwartete Wendung in den Aeusserungen Hiobs über die von ihm aufgeworfene Frage eintritt. Erweist sich diese auffallende Palinodie Hiobs als etwas dem übrigen Buche Fremdes und Aufgedrungenes, so fällt damit der ganze mühsam construirte Einheitsplan des Buches in sich zusammen. Wie hilft sich nun Hr. B.? — In den Versen c. 27, 11—23 soll Hiob mit einer ironischen (?) Anrede an seine Freunde dieselben belehren, dass es auch nach seiner Ueberzeugung eine in dem göttlichen Gesetze gegründete gerechte Vergeltung geben müsse. Wem nun noch in frischer Erinnerung sei, was Hiob c. 24 von den Leiden Unschuldiger behauptet habe, dem müsse sich der Widerspruch zwischen Theorie und Realität in seinem Inneren „so klar wie möglich“ herausstellen, und es fehle nur noch die Erklärung, dass er diesen Widerspruch zu lösen nicht im Stande sei. Diese Erklärung enthalte nun eben c. 28, in welchem Hiob bekenne, dass sein Verstand zu Ende sei und er Gott davon die Schuld zuschieben müsse, der als eigennütziger und liebloser Schöpfer der Welt das Beste, nämlich die Weisheit, sich vorbehalten und dem Menschen an Stelle ihres Besitzes nur schwere Forderungen gegeben und unter dem Namen „Weisheit“ nur die Gottesfurcht und das Meiden der Sünde gereicht habe (S. 7 ff.).

Ich bekenne offen, dass es mich nicht wenig Mühe gekostet hat, die logische Architektonik, die Hr. B. anwendet, um so eine innere Verbindung zwischen c. 27 und 28 zu vermitteln, dem Verfasser nachzuconstruiren, und ich bin noch jetzt nicht gewiss, ob ich sie richtig aufgefasst habe; aber geradezu unmöglich war es mir, dieselbe in den Worten unseres Schriftstellers wieder zu finden.

Kp. 27, 7 ff. soll Hiob die schon früher gelegentlich von ihm ausgedrückte Ueberzeugung aussprechen, dass es nach göttlichem Grundgesetz eine gerechte Vergeltung

geben müsse (S. 9). Dies hat Hiob allerdings mehrmals geäußert und darauf gründet sich eben seine Klage, dass Gott ihm dieselbe nicht zu Theil werden lasse. Allein jene Verse c. 27, 7 ff. sprechen dies nicht bloß als ein Postulat der praktischen Vernunft aus, sondern behaupten, dass es wirklich geschehe und darin liegt ein ungelöster Widerspruch mit seinen c. 21 und 24 aufgestellten Behauptungen von der häufigen Straflosigkeit selbst notorischer Verbrecher.

Von einer „Bankerotterklärung“ Hiobs, wonach er im schmerzlichen Bewusstsein dieses Widerspruchs auf eine Lösung desselben verzichte, ist in dem Texte keine Spur vorhanden. Denn das c. 28 enthält sie nicht; es müsste vielmehr nach Hrn. Budde's Auslegung nicht diese Erklärung selbst, sondern mit seiner einleitenden Causalpartikel die Begründung derselben enthalten. Das כִּי, dessen Causalbedeutung Hr. B. mit Recht festhält, ohne einen in ausdrückliche Worte gefassten vorausgehenden Satz, den es eben begründen soll, schwebt in der Luft und mit ihm die ganze kunstreiche Schlussfolge, die uns Hr. B. aufgebaut hat. Was nun endlich diese angebliche Begründung von Hiobs Verzweifeln an einer möglichen Lösung des ihn quälenden Widerspruchs selbst betrifft, diese Anklage Gottes, dass er das Beste, die Weisheit, die allein diese Frage lösen könnte, eigennützig für sich behalten habe, so muss man wirklich von einem wahren Unionstieber befallen sein, um den Worten des c. 28 eine so abentheuerliche Bedeutung unterzulegen und in ihrem Verfasser einen Mann zu verkennen, der — ein hebräischer Sokrates — bemüht ist, seine philosophirenden Brüder von müßiger und erfolgloser Spekulation über metaphysische Dinge auf das praktische Gebiet der Gottesfurcht und Sittlichkeit zu leiten und damit den von Hiob aufgeworfenen Fragen durch Hinweisung auf die der menschlichen Vernunft gesetzten Schranken ein für allemal den Boden zu entziehen. Eine Verschiedenheit des Verfassers von dem des eigentlichen Buches Hiob fühlt man schon an

der mehr rhetorischen, als lyrischen Manier der Darstellung heraus.

3. In Betreff der Reden Elihu's will ich gerne gestehen, dass mir die Frage über ihre Unechtheit eines *res judicata* war und ich es daher für überflüssig hielt, alle die Gründe auf's Neue zu discutiren, die, wie mir schien, einen jüngeren Ursprung dieser Reden auf überzeugende Weise dargethan hatten. Den Elihu kennt weder der Verfasser des Prologs, noch der des Epilogs, und im eigentlichen Buche Hiob selbst wird er von letzterem keiner Antwort, weder in zustimmendem noch in ablehnendem Sinne, gewürdigt. Braucht es da weiteren Zeugnisses, dass diese Reden erst später in das seinen Haupttheilen nach bereits zu einem Ganzen abgeschlossene Buch eingeschoben worden sind? Dazu diese stark chaldäisch gefärbte Sprache, diese weitschweifige und verworrene Diction, diese von der Einkleidungsform der übrigen Reden so ganz abweichende Manier mit namentlichem Aufruf an Hiob und Feststellung eines Themas, das dann schulmässig abgehandelt wird. Doch da hat Hr. Lic. Budde, wahrscheinlich schon vor Erscheinen meines Aufsatzes, eine Schrift druckfertig gehabt, in der er gerade von Seite der Sprache die Reden Elihu's als ein dem übrigen Buche ganz ebenbürtiges Schriftwerk zu erweisen sich bemüht hat, so dass, wenigstens in dieser sehr angefochtenen Beziehung, der Voraussetzung ihrer Echtheit nichts im Wege stehe. Mit einer keine Mühe scheuenden Geduld und dem Wörter und Buchstaben zählenden Fleisse eines Massorethen hat er den ganzen Wörschatz und die Phrasologie der Elihureden mit den Sprachformen der übrigen Redner, Hiobs, seiner Freunde und Jahve's, verglichen und mittelst dieser Statistik herausgebracht, dass die Reden Elihu's in dem Gedichte nicht isolirt und fremd dastehen, sondern in orthographischer, grammatischer und lexikalischer Beziehung Vieles mit dem übrigen Buch Gemeinsames haben<sup>1)</sup>; dass aber dasjenige,

1) Es begreift sich diese Gemeinsamkeit des Sprachschatzes und der Phrasologie leicht, sofern die didaktische Poesie des B. Hiob,



was ihnen eigenthümlich ist, sich aus dem Streben des Dichters, jeden der auftretenden Redner zu individualisiren, erklären lasse. Wir können dem Verfasser hier nicht in's Einzelne folgen, sondern nur mit Dank anerkennen, dass der Grammatiker und Lexikograph, wie auch der Ausleger, seine fleissige Arbeit nach vorheriger Sichtung bestens verwenden und dabei nur ein genaues Wörterverzeichnis am Schlusse vermissen werden, was dieselbe zum Nachschlagen in vorkommenden Fällen um so brauchbarer gemacht hätte. Aber das Resultat für die Kritik? Es steht mit gesperrter Schrift auf der letzten Seite in folgende Worte zusammengefasst: „Es schliessen sich alle Einzelergebnisse unserer Untersuchungen nothwendig zusammen zu dem einen Urtheil, dass die Echtheit der Elihureden ihrem sprachlichen Charakter gegenüber vollkommen möglich sei.“

Allein von der Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit und von dieser zur Gewissheit ist in vielen Fällen ein weiter Weg, oft eine nicht zu überschreitende Kluft. Hr. Budde stellt dies auch nicht in Abrede und überlässt S. 81 dem Leser die Entscheidung über die grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit. Wenn er selbst aber aus dieser Möglichkeit für seine Person nicht allein die Gewissheit der Echtheit der Reden Elihu's folgert, sondern von dieser unsichern Basis aus weiter Schlüsse zieht auf den Plan und Zweck des ganzen Gedichts; wenn er annimmt, der Dichter habe in diesen Reden die Lösung des Problems geben wollen, das in den vorangehenden Reden discutirt wurde ohne zu einem befriedigenden Ergebniss zu gelangen, — so ist man wohl zu der Frage berechtigt: Ist es von vorn herein wahrscheinlich, dass der Dichter, als er den ihm von seinen Auslegern untergelegten Plan zu seinem Gedichte entwarf, die Rolle dessen, der den scheinbar unentwirrbar geschürzten Knoten endlich lösen

---

der Proverbien, des Predigers und der sogen. Lehrpsalmen aus einem und demselben Kreise der חכמים hervorgegangen ist, die unter sich diesen besondern Zweig der hebräischen Literatur cultivirten.



sollte, einem jungen Menschen zugetheilt habe, der in seinem anmasslichen, selbstgefälligen und schulmeisterlichen Auftreten eine fast komische Figur spielt, und von dem weder Gott noch Menschen weiter die geringste Notiz nehmen? Ist es wahrscheinlich, dass der Dichter, dessen hochpoetische, bilderreiche, kraft- und schwungvolle Rede wir in den Gesprächen zwischen Hiob und seinen Freunden bewundern, nun diesen angeblichen Knotenlöser seine siegreiche Weisheit in einer so pedantisch schulmässigen, oft kaum verständlichen Weise habe vortragen lassen? Oder, wenn Hr. Budde die Dunkelheit, Schwerfälligkeit der Sprache und Zweideutigkeit des Ausdrucks theilweise zugeben muss (S. 158), darf man bei der Bedeutung, die man gerade diesen Reden in der Oekonomie des ganzen Gedichts beilegt, den Dichter damit entschuldigen, „dass das B. Hiob keineswegs in allen seinen Theilen gleichmässig gut gearbeitet und technisch vollendet sei?“ „dass das Gedicht nicht in Einem Gusse, genau in der Reihenfolge geschrieben sei, in welcher es uns vorliegt?“ „dass die Stücke c. 26—41 nicht dieselbe Vollendung hätten, wie die früheren Theile des Buchs, ohne dass wir sagen könnten, was den Dichter daran verhindert habe?“ Wenn die Kpp. 27. 28. 32—41, wie ich in meiner Abhandlung darzuthun gesucht habe, später hinzugefügte Versuche sind, das Problem der Hauptschrift so oder so zu lösen, so bedarf es aller solcher Entschuldigungen nicht; die in ihnen bemerkte weniger vollendete Technik und theilweise Schwäche in Gedanken und Ausdruck sind gerade ein Moment mehr, das uns neben allem Andern bestimmen muss, sie dem Dichter der Hauptschrift abzusprechen.

4. Die meisten Kritiker, welche die Integrität des B. Hiob in allen seinen Theilen aufrechthielten und als Zweck desselben die Aufstellung einer Theodicee annahmen, trauten dem Verfasser so viel Takt zu, dass er das letzte und entscheidende Wort in dem resultatlos gebliebenen Streite dem allweisen und allwissenden Gott überlassen haben werde. Diese Ansicht findet auch eine Stütze an dem Platze, den die Reden Gottes in dem

Gedichte einnehmen. Nach ihnen ergreift Niemand mehr das Wort, Hiob erklärt sich für besiegt, verzichtet auf's Wort und thut Busse. Als ich daher nachzuweisen suchte, dass diese Reden der Aufgabe, das aufgestellte Problem zu lösen, nicht allein nicht genügten, sondern sich wider Hiob solcher Waffen bedienten, die sich dieser als ungleiche zum Voraus verboten hatte, so machte ich mich darauf gefasst, mit dieser Behauptung bei den Verfechtern der Einheit des Buchs mehr wie mit allem Andern anzustossen. Ich war daher ebenso erstaunt als erfreut, mich gerade in diesem Punkt mit meinem Recensenten in Uebereinstimmung zu finden. Zwar hatte ich aus jenen Prämissen den Schluss gezogen, die Reden Gottes könnten nicht wohl denselben Verfasser haben, der dem Hiob (c. 9, 2—4) jene abwehrenden Aeusserungen in den Mund gelegt hatte, wollte er anders nicht in einen faktischen Widerspruch mit sich selbst gerathen. Keineswegs, entgegnet Hr. B. — Ein Erscheinen Gottes auf dem Kampfplatz muss nach seiner Ansicht von Anfang an im Plane des Dichters gelegen haben. Denn nicht blos im Prolog, dessen Echtheit noch in Frage stehe, sondern durch alle Reden Hiobs werde dasselbe vorbereitet und erfordert. Allein die S. 24 zum Belage angeführten Stellen, in welchen Hiob ein Erscheinen Gottes herbeiwünscht, um sich vor ihm zu rechtfertigen oder um Aufschluss über die Gründe seiner harten Behandlung von Seite Gottes zu erhalten, sind immer mit dem trostlosen Bekenntniss verbunden, dass dieser Wunsch unerfüllbar sei. Wie sollte der in seinem Wissen und Können beschränkte Mensch dem allweisen und allmächtigen Gott gegenüber sein Recht vertheidigen können (c. 9)? Als geistiges Wesen ist Gott ferner unsichtbar und dem Menschen unfindbar (c. 23, 8 f.). Auf ein Erscheinen Gottes muss daher der Mensch unter den obwaltenden Umständen verzichten. Dessungeachtet will Hiob schon jetzt — also ohne persönliches Zusammen treffen mit Gott — vor dem unsichtbar Allgegenwärtigen seine Sache führen (c. 10).

Nur wenn er durch Abstreifen seiner irdischen Hülle

im Tode selbst ein Geist geworden ist, wird ihm ein „Schauen Gottes“ möglich sein; und dass diese Hoffnung sich dereinst verwirklichen, dass er dann seine Unschuld vor dem Allwissenden darthun und die Bestrafung seiner partheiischen Ankläger, wenn sie von ihrem Ansinnen nicht abstehen, noch erfahren werde, das ist meines Erachtens der Sinn und Inhalt jener berühmten, von Hrn. B. nicht näher berücksichtigten Stelle c. 19, 25 f. Von einer Unsterblichkeit der Seele, einem Fortleben des Geistes in einem Reiche glückseliger Wesen in Gottes unmittelbarer Nähe ist darin nicht die Rede. Nicht einmal die apostolische Kirche kannte diese spätere Vorstellung; denn wozu sonst die von Paulus so eifrig verfochtene Lehre von der Auferstehung der Todten? Die Entrückungen Henoch's und Elia's in den Himmel sind eben exceptionelle Fälle, welchen das gemeinsame Schicksal der übrigen Menschheit gegenübersteht. Von diesem nimmt auch Hiob sich nicht aus, wie zahlreiche andere Stellen in seinen Reden bezeugen. Allein, was er hier in einem Momente höchster innerer Erregung, fast in prophetischem Tone, spricht, ohne den Gedanken weiter zu verfolgen und auszuführen, konnte allerdings später einer geistigeren Auffassung über den Zustand des Menschen nach dem Tode zu einem Halt- und Ausgangspunkte dienen. Weit entfernt also, dass Hiob noch bei seinen Lebzeiten eine Theophanie erwartet hätte, beklagt er im Gegentheil die Unmöglichkeit einer solchen und sehnt sich nach dem Zeitpunkte, wo Leib und Geist sich scheiden und er der Schranken ledig sein werde, die ihn in diesem irdischen Dasein von Gott ausschliessen. Oder setzt sein Verlangen, dass Gott noch vor seinem nicht mehr allzufernen Tode für seine Unschuld zeuge (c. 16, 20, 21) und sich für ihn verbürge (c. 17, 3), nothwendig den Wunsch nach einem persönlichen Erscheinen Gottes voraus? Kann dies nicht auch so geschehen, dass Gott alles das, was jetzt in den Augen seiner Freunde gegen ihn zeugt (c. 16, 8, 10, 17) und ihn als einen von Gott gezüchtigten Sünder erscheinen lässt, von ihm hinwegnimmt, ihm seine Gesundheit wieder herstellt

und ihm die c. 29 geschilderten früheren Lebensverhältnisse, die ihn innerlich zufrieden und von seinen Mitmenschen geachtet und geliebt werden liessen, wiederschenkt?

Doch, räumen wir einen Augenblick ein, dass Hr. B.'s Behauptung richtig sei und dass der Dichter jene Theophanie zum Voraus geplant und in den angeführten Stellen vorbereitet habe, was nehmen nun die Reden Gottes in der Oekonomie des Ganzen für eine Stelle ein, wenn doch das den Streit lösende Wort nicht ihnen, sondern den Reden Elihu's zukommen soll? Hr. B. gibt uns darüber S. 28 folgenden Aufschluss: „Eloah erscheint nicht um Hiobs Fragen zu beantworten und seine Anklagen zu widerlegen, sondern, nachdem er von einem Menschen (Elihu) zum Schweigen gebracht und die Demuth in ihm geweckt worden, um sein reuiges Bekenntniss hervorzurufen, die Ruhe in seinem Innern völlig wieder herzustellen und den endlich Bewährten dann auch anzuerkennen, seinen Sieg über die Freunde zu bestätigen und sein Leiden von ihm zu nehmen.“ Wenn aber dies der Zweck des Kommens Gottes war, so hätte es an den wenigen Worten, die Hiob c. 40, 3—5, oder c. 42, 1—5 spricht, vollkommen genügt und man würde dabei nur das Einzige vermissen, dass Hiob ausdrücklich dem Elihu als seinem Ueberwinder die Ehre gäbe und ihn als solchen unter Anführung seines Namens öffentlich anerkenne. Wozu aber von Gottes Seite dieser Aufwand von Fragen über alles dem menschlichen Verstande Unbegreifliche in der Weltschöpfung und im göttlichen Haushalt? Um seinem Widersacher seine Beschränktheit und Ohnmacht gegenüber der göttlichen Weisheit und Allmacht zum vernichtenden Bewusstsein zu bringen? Hat er denn diese Eigenschaften Gottes je verkannt oder geläugnet? Wenn Hr. B. anderswo seine eigenen Gedanken in den Text hineinträgt, um einen logischen Zusammenhang und Fortschritt zwischen disparaten Theilen unseres Buchs herzustellen, so hat er hier umgekehrt alles dasjenige unbeachtet gelassen, was den vorausgesetzten logischen Zusammenhang zwischen



den Reden Elihu's und Gottes unwahrscheinlich macht oder geradezu ausschliesst.

5. Dass ich die bereits von Anderen gegen die Echtheit des Prologs geltend gemachten Einwürfe nur flüchtig angeführt habe, ist richtig. Sie hatten für mich eine mehr untergeordnete Bedeutung und sollten nur als Hülfsstruppen für den Haupteinwurf dienen, dass nämlich die Prüfung Hiobs, welche der Prolog als Zweck seines Leidens voraussetzt, in den Dialogen zurücktritt hinter dem Bestreben einer Bekämpfung der herrschenden Vergeltungslehre. Wenn aber Hr. B. S. 20 erklärt, „alle übrigen Bedenken müssten schwinden, wenn man das Verhältniss des Prologs zum Kern des Buches recht betrachte; der erstere sei episch gehalten und operire mit Personen und Handlungen, durch welche die Gedanken und Gesinnungen gleichsam symbolisch dargestellt würden, die Reden gingen dagegen dialektisch vor, operirten mit Gedanken und Worten und legten das Gewicht auf den geistigen Gehalt nicht auf das Sinnbild“, so sind mir diese Unterscheidungen von symbolisch und nicht symbolisch und die daraus gezogenen Folgerungen rein unverständlich und Dinge, die jedem Leser deutlich genug sind, möglichst unklar gemacht. Was aber die vermisste Erklärung von Stellen, wie c. 8, 4. 29, 5 betrifft, in welchen auf den im Prolog erwähnten Untergang der Kinder Hiobs angespielt werde, so werde ich darüber, sobald mir dazu Raum und Gelegenheit geboten wird, im Zusammenhang mit noch andern Stellen, deren von mir gegebene Erklärung von Hrn. B. angefochten wird, mich näher auslassen. Einstweilen versuche Hr. B., die angeführten Stellen mit c. 19, 17 auszugleichen, da die dort von verschiedenen Auslegern versuchten Deutungen der nicht missverständlichen בני בטני durch „Enkel“, oder „Söhne von Kebsweibern“, oder gar „leibliche Geschwister“ (Hitz.), die alle wider den Sprachgebrauch verstossen, nur von der Verlegenheit zeugen, wie diese Stelle mit dem hartnäckig für echt gehaltenenen Prologe in Harmonie zu bringen sei. Die Stellen c. 8, 4. 29, 5, die einer mehrfachen Auslegung fähig sind, können



daher nicht bestimmend sein für die für sich selbst deutliche Stelle 19, 17, sondern sind vielmehr mit dieser in Uebereinstimmung zu setzen. Die Gründe, womit ferner Hr. B. das Verschwinden des Satans nach seinem Auftreten im Prolog entschuldigt und die dabei verschwendeten Ausrufungszeichen (S. 30), möge er selbst noch einmal einer ruhigen Prüfung unterwerfen.

Doch abgesehen von diesen mehr untergeordneten Punkten, über welche das Endurtheil der Exegese anheimfällt, bleibt für den Kritiker, der die Echtheit des Prologs festhalten will, die Hauptaufgabe, „dass er die Harmonie desselben mit dem Kern der Dichtung nachweise und zeige, dass Prolog und Reden wesentlich auf dasselbe Ziel gerichtet seien (S. 32)“. Diesen Beweis zu führen hat sich Hr. B. keine Mühe verdriessen lassen. Wie schwer ihm dies geworden sei, gesteht er selbst ein (S. 43) und der Leser merkt es seinerseits an der Mühe, die es ihm kostet, seiner verwickelten Beweisführung zu folgen. Der Prolog, heisst es, sei zwar unentbehrlich, weil vorerst die Thatsache, dass Hiob unschuldig leide, dem Leser bekannt gemacht werden musste, da hiezuhin Hiobs Selbstzeugniss nicht genügte und seine Freunde ihn seiner Schuld nicht überführen konnten. Dazu reichte selbst das Zeugniss Gottes (c. 2, 3) nicht aus, wenn nicht zugleich eine plausible vorläufige Erklärung für das Leiden Hiobs gegeben wurde (S. 36). Wenn nun aber diese Erklärung dahin laute, dass auch für Fromme Leiden nothwendig seien, damit die Uneigennützigkeit und Unerschütterlichkeit ihres Gottesglaubens dadurch geprüft werde, so könne uns diese Motivirung in dem vorliegenden Falle nicht befriedigen; weil Hiob diese Probe offenbar nicht besteht. — Hiob bleibe zwar treu und ergebe in den ersten Zeiten seines Unglückes, die uns die zwei ersten Kapitel schildern, sobald er aber seinen Mund aufthue, so versündige er sich durch Murren und Anklagen Gottes, die nahe an Blasphemie streifen. Zudem scheine es Gottes unwürdig, dass ein Mensch den fürchterlichsten Leiden gegenüber zum blossen Experimentiobject, zum Gegenstand einer Wette zwischen Gott und

Satan diene (S. 41). Wie stellt nun nach diesen Prämissen Hr. B. die Harmonie des Prologs mit dem Kern des Buchs her? Der Prolog lässt doch erwarten, dass Hiob das Vertrauen Gottes in seine Glaubensfestigkeit und seine unbedingte Ergebung in den höheren Willen rechtfertigen und die Zweifel Satans beschämen werde, und Hiob ergiesst sich in Klagen über Gottes Ungerechtigkeit und despotische Willkür und fordert keck den göttlichen Ankläger in die Schranken. Er bereut zwar später seine Kühnheit und sein fürwitziges Meistern der göttlichen Weltregierung; allein seine Vorwürfe werden nicht widerlegt und von Seite Gottes folgt keine beruhigende Erklärung, dass er durch seine Leiden nicht wegen irgend einer Verschuldung bestraft, sondern nur seine Treue und Glaubensfestigkeit habe auf die Probe gestellt werden sollen. Ja, dieses Experimentiren mit dem armen Sterblichen muss an und für sich Gottes unwürdig erscheinen. — Man sollte meinen, dies Alles zusammengekommen berechtere vollständig zu dem Schlusse, dass derjenige, der die Reden Hiobs und seiner Freunde verfasst hat, die Leiden des Gerechten unter einem andern Lichte betrachtet habe, als der Verfasser des Prologs, dass jener den Zweck solcher Leiden, nicht wie dieser, in einer Prüfung des Frommen suchte, und dass somit Beide nicht eine und dieselbe Person sein können. Anders Hr. B.:

„Der Prolog kann allerdings die Lösung des in dem Buche aufgestellten Problems nicht enthalten, ist aber deshalb nicht unecht, sondern gibt nur „eine vorläufige Erklärung zur Beruhigung des Lesers“ (!). Eine höhere Lösung der Frage, welche jene vorläufige Erklärung in sich aufnimmt, berichtet, ihre Mittheilung an die handelnden Personen überflüssig macht, folgt nach. Sie muss zurückverlegt werden in den Rathschluss Gottes, der auf Grund der nachher berichteten Thatsachen folgender ist: Gott sandte Hiob, dem Gerechten, (dessen Sünde nur im tiefsten Grunde des Herzens schlummerte), das Leiden, um die Sünde dadurch an die Oberfläche zu rufen und als Thatsünde zu Hiobs Bewusstsein

zu bringen, damit er die erkannte Sünde bereue und von sich thue, und so geläutert und gebessert aus dem Kampfe hervorgehe“ (S. 44).

Das lautet nun allerdings recht schön, und es würde damit Zophar's Voraussetzung (c. 11, 6) und des Sängers von Ps. 19, 13 Wunsch an Hiobs Beispiel verwirklicht werden<sup>1)</sup>. Allein, steht etwas davon in unserem Texte? Oder hat auch hier Hr. B. seine eigenen Gedanken in denselben hineingetragen? Dies wird die folgende Untersuchung zeigen. Worin bestand denn eigentlich Hiobs Sünde, die tief in seinem Herzen schlummerte und nun im Streit mit seinen Freunden an die Oberfläche gerufen und dann von ihm bereut wurde? Er hat von demselben Rechtsboden aus, auf dem auch seine Freunde standen, wegen seines Unglücks Gott der Willkür und Ungerechtigkeit geziehen, er wollte Gott zur Rechenschaft fordern und glaubte, wenn er mit ihm wie mit einem menschlichen Gegner einen Rechtsstreit führen könnte, so würde er als Sieger daraus hervorgehen, aber eben deshalb, weil er, das schwache, irdische Wesen, dem allmächtigen, unsichtbaren Gott gegenüber aller Mittel der Selbstvertheidigung beraubt sei, sei er umso mehr zu beklagen und Gott umso weniger zu begreifen und zu rechtfertigen. Seine Aeusserungen über Gott streiften allerdings zuweilen nahe an Blasphemie, allein er bittet auch, auf Reden eines Verzweifelnden kein Gewicht zu legen (c. 6, 26). Es war dies eine Uebereilung, ein Ueberwallen des Affekts, eine Sünde mit seinen Lippen, wie c. 2, 10 angedeutet wird, aber eine Sünde, die tief in seinem Herzen schlummerte und nun offenbar wurde? Nimmermehr! Und wenn es c. 42, 5 heisst: „ich verwerfe und bereue auf Staub und Asche“, was verwirft und bereut er denn eigentlich? Ist es vielleicht die Selbstgerechtigkeit, die ihm seine Freunde und

1) Hiob 11, 5. 6: „O würde Gott doch mit dir reden und gegen dich die Lippen öffnen, wär doppelt gross auch deine Klugheit, du müsstest doch zuletzt erkennen, dass er dir manche Schuld erlässt?“

Ps. 19, 13: „Wer wüsste seine Fehler alle?

Vergieb mir die verborgenen.“ (Stuhlmann.)

zuletzt noch Elihu (c. 33, 9) so sehr zum Vorwurf machen, da nicht einmal die heiligen Engel, geschweige denn ein sterblicher Mensch vor dem heiligen Gott gerecht erschienen? Dem Elihu antwortet er überhaupt nicht, sondern nur Gott legt er reuevoll das Bekenntniss ab, über Dinge geurtheilt zu haben, die er nicht verstehe noch verstehen könne, nachdem ihn Gott durch seine Fragen verwirrt und zum demüthigen Bewusstsein gebracht hat, wie hoch und unbegreiflich an Macht und Weisheit Gott über ihm stehe, ein Bewusstsein, das übrigen's nach früher von ihm gehörten Aeusserungen nicht erst bei ihm erweckt zu werden brauchte.

Fragen wir uns also noch einmal, worin die Sünde bestand, welche von unserem Buche selbst in dessen Schlusscapiteln dem Hiob zur Last gelegt wird, so ist es der Fürwitz, der nicht achtend der Schranken, welche dem endlichen Verstande des Menschen gesetzt sind, Gottes Weltregierung vor sein Forum zieht und über Recht und Unrecht in Handhabung derselben sein anmasslich Urtheil fällt. Ist das nun die verborgene Sünde, die in Hiobs Herzen schlummerte und jetzt an's Licht gezogen ist? Allein die speculativen Fragen nach den Gesetzen der sittlichen Weltordnung bilden doch nicht den Mittelpunkt der Reden Hiobs und seiner Freunde. Der Streit dreht sich zunächst um die rein persönliche Frage Hiobs: Habe ich die unerträglichen Leiden, die mich Tag und Nacht foltern, durch ein unsittliches Verhalten, wie ihr behauptet, durch einen Treubruch an Gott verschuldet? Wenn ja, so weiset mir meine Vergehungen nach, und ich will mich bessern und meine Fehler ablegen. Erst das hartnäckige Festhalten seiner Gegner an dem Lehrsatze, dass der gerechte Gott nur einen Schuldigen leiden lassen könne, sei es zur Strafe, sei es zur Warnung und Besserung, wird für Hiob ein Anlass, seinen persönlichen Fall zu der allgemeinen Betrachtung zu erweitern, dass überhaupt in der Welt der Erfahrung Glück und Unglück, Lohn und Strafe nicht nach den Begriffen der menschlichen Gerechtigkeit vertheilt seien. Und diese aus der



Wirklichkeit geschöpften Behauptungen, die er ihren theoretischen Voraussetzungen entgegenstellt, können ihm die Freunde nicht widerlegen und sie müssen daher endlich verstummen. Hiob bleibt mit seiner erfahrungsmässigen Widerlegung ihrer Vergeltungslehre als Sieger auf dem Kampfplatze. Aber auch von Gott erhält er darüber keinen Aufschluss und die im Prolog aufgestellte Beantwortung, dass seine Glaubenstreue sich im Kampf bewähren und die Zweifel des Satan beschämen solle, kommt ebenso wenig zur Verwirklichung und ist auch nach Hrn. B. nur eine vorläufige, wenn auch nicht befriedigende Lösung des Problems zur Beruhigung des Lesers. Wohl aber gelangt nun in den Schlusskapiteln diejenige Lehre zum Siege, die Hiob, wenn der Prolog echt ist, schon vor Ausbruch des Kampfes thatsächlich befolgt hatte, dass dem Frommen selbst im schwersten Unglück nur Schweigen gezieme und stumme Ergebung in den göttlichen Rathschluss. Dies ist aber nicht eine Lösung der Frage, warum nicht bloß Ungerechte, sondern auch Gerechte leiden müssen, und damit wird auch keine in Hiob schlummernde Sünde an's Licht gezogen, sondern die früher aufgeworfenen Fragen werden damit einfach niedergeschlagen und all' das Hin- und Herreden darüber, was doch den eigentlichen Kern des Buches ausmacht, erschiene daher als überflüssig und zwecklos. Der Standpunkt aber, von dem aus der Streit entschieden wird, ist ein solcher, den wohl ein frommer Beurtheiler von Hiobs Reden, aber nicht wohl der Verfasser dieser Reden selbst einnehmen konnte und mit der angeblichen Harmonie des Prologs mit dem vorausgesetzten Plan und Zweck der ganzen Dichtung hat es ein Ende. Denn was Hr. B. als Zweck der Dichtung voraussetzt, erzeigt sich bei genauerer Prüfung ihres Wortlautes als unhaltbar.

6. In einer Anmerkung zu S. 50 bemerkt Hr. B.: „Was das Buch sein soll, wenn es keine Theodicee ist, ist schwer einzusehen.“ Allerdings scheint das Buch in seiner gegenwärtigen Gestalt Anspruch zu machen, eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes gegen den Vorwurf, dass er Gerechte leiden lasse, zu sein. Wo ist nun diese



Rechtfertigung gegeben? Der Prolog gibt nach dem von Dillman adoptirten Ausdruck des Hrn. B. blos eine vorläufige, die nicht für Hiob, sondern nur für den Leser bestimmt ist; die rechte muss erst noch folgen. Die Reden Gottes — und darin stimmt Hr. B. mit mir überein — erfüllen diesen Zweck auch nicht. Dem 28. Kap. gibt Hr. B. eine ganz andere Bestimmung: es enthält „die Bankerotterklärung Hiobs“ in Hinsicht der Lösbarkeit der von ihm gestellten Frage und zugleich eine schwere Anklage Gottes, der die Weisheit, die hier allein aushelfen könnte, eigennützig für sich behalten habe. So bleiben schliesslich nur die von den Kritikern bisher so schnöde missachteten Reden Elihu's übrig, in welchen nach Hrn. B. auch wirklich die Frage zur Entscheidung kommt, so dass Hiob durch sie zur Erkenntniss seiner Sünde gebracht wird und dieselbe reumüthig vor Gott bekennt. Was geben uns nun diese Reden für eine Lösung? Sie antworten nach Hrn. B.'s Auslegung: Die Leiden des Gerechten haben einen erzieherischen Zweck; sie sollen die verborgene Anlage zur Sünde, die in jedem Menschen schlummert, auf die Oberfläche locken, dem Menschen zum Bewusstsein bringen, um ihn dadurch zu läutern und zu bessern. Von diesem pädagogischen Nutzen der Leiden hat aber schon vor Elihu Eliphas gesprochen, ohne damit bei Hiob viel auszurichten. Freilich, antwortet Hr. B.; allein wenn Eliphas und seine Freunde bei den Leiden, die Gott dem Hiob auferlegt, erzieherische Absichten voraussetzen, so gehen sie dabei immer von der Ansicht aus, dass diese Leiden durch eine aktuelle Verschuldung Hiobs veranlasst seien (S. 46); erst Elihu zeigt, dass auch bei Reinheit von aktueller Sünde die Leiden dazu dienen, die potentielle Anlage zur Sünde an die Oberfläche und zum Bewusstsein zu bringen und den Frommen dadurch zu läutern und zu einer höheren Stufe sittlicher Vollkommenheit zu erheben. Von einer „potentiellen Anlage“ zur Sünde hat nun aber Elihu, soviel mir bekannt, nirgends gesprochen. Wenn er Hiobs Behauptung, dass er ohne Schuld sei, widerlegen will, geht auch er von der Voraussetzung einer aktuellen

Verschuldung aus, die zu erkennen und einzugestehen Hiob bloß durch seinen Hochmuth und seine Selbstgerechtigkeit verhindert werde, so wenig er auch, gleich den übrigen Gegnern, im Stande ist, ihm dergleichen begangene Sünden nachzuweisen, sondern sich in nichtsagenden Gemeinplätzen herumdreht. Wohl aber spricht Eliphas von einer der menschlichen Natur angeborenen Neigung zum Sündigen (c. 5, 6. 7) als einer Folge ihrer Verbindung mit einem grobsinnlichen, materiellen Leibe (c. 4, 17—19), und in Folge dessen von der Nothwendigkeit fortwährender Züchtigungen, wenn nicht der Mensch, sich selbst überlassen, eine Beute seiner irdischen Triebe und Neigungen werden soll (c. 5, 17). Und Hiob hat in Betreff dieser göttlichen Erziehungsmethode, wie er sie wenigstens an sich selber durch Erfahrung kennen gelernt hat, bereits erwidert, wie das ohnehin kurze und vielgeplagte Leben des Menschen unter dieser strengen Disciplin zu einem Leben im Zuchthause werde, wo der arme Gefangene mit seinen von den Fesseln wundgeriebenen Füßen keinen Schritt thun, sein Haupt keinen Augenblick frei erheben dürfe, ohne sogleich den Argwohn seines Aufsehers wach zu rufen und seine Zuchtruthe in Bewegung zu setzen (c. 13, 27. 10, 14. 15).

1) Dass es beim allmählichen Verfall des Mosaismus in den letzten Zeiten des jüdischen Königreichs eine Reformpartei gegeben hat, die nach einer neuen Gestaltung des Religionssystems und des öffentlichen Cultus strebte, das bezeugt unter Anderen der Deuteronomiker, der das priesterliche Ritualgesetz einfach ignorirt und sich mit einer Umschreibung und Erläuterung des Decalogs begnügt; das bezeugt unter den Propheten Jeremia, der dessen göttliche Sanction geradezu läugnet (7, 22. 23) und nach einem neuen Bunde ruft (31, 31 f.); das bezeugen unter den Dichtern die Sänger von Ps. 40 u. 50, die solchen, die auf Opfer ihren Bund mit Gott stützen wollen, zeigen, worin das rechte Speisopfer, und Ps. 51, worin das wahre Sühnopfer bestehe. Hätten die armen Exulanten, die mit Unterstützung ihrer reicheren, in Babel zurückgebliebenen Glaubensgenossen und des persischen Hofes Neu-Jerusalem wieder aufbauten, statt sich von übrigeifrigen und beschränkten Priestern leiten zu lassen, die Bahn verfolgt, die ihnen Deutero-Jesaja vorgezeichnet hatte, so hätte „der Knecht Gottes“ schon damals seiner Mission nachkommen und die Völker unter das Panier einer freien, rein sittlichen Religion versammeln können. — Allein die Zeit war damals noch nicht erfüllt.

Wenn aber auch die Reden Elihu's den Zwecken einer Theodicee nicht entsprechen, wo finden wir dann noch eine Lösung des Problems? Wir antworten mit der Gegenfrage: Muss denn der Verfasser der Reden Hiobs und seiner Freunde es durchaus auf eine Theodicee abgesehen haben? Kann es doch unter jenen Weisen, die sich mit dergleichen religiösen Spekulationen abgaben, auch schon einzelne Geister gegeben haben, die ihre eigenen und Anderer Lebenserfahrungen nicht im Einklange fanden mit den landläufigen Religionsbegriffen und sich gedrungen fühlten, ihre Bedenken und Einwendungen einmal offen darzulegen. Als einen solchen Mann möchte ich nun auch den Verfasser derjenigen Reden im Buche Hiob betrachten, in welchen das Für und Wider über die herrschende Vergeltungslehre discutirt und schliesslich ihre Unhaltbarkeit nachgewiesen wird. Ihm ist aber dieser Streitpunkt nicht bloß ein Problem für den forschenden Verstand, sondern eine Herzenssache. Als Repräsentant der leidenden Menschheit erhebt Hiob lauten Protest gegen die Härte und Lieblosigkeit, die sich die hartnäckigen Verfechter der orthodoxen Lehre gegen diejenigen zu Schulden kommen lassen, die schon genug durch ihr unverschuldetes hartes Loos niedergedrückt und geplagt sind, spricht dann aber, wie durch plötzliche Inspiration in orakelmässigem Tone die Hoffnung aus: der allwissende und gerechte Gott, an dem er trotz aller Zweifel festhält, werde dereinst noch die Unschuld seines treuen Verehrers anerkennen und dem nach Ablegung seiner Körperhülle ihm geistig näher Getretenen dieselbe offen bezeugen. Wehe dann seinen hartenherzigen Anklägern, die im eigensinnigen Festhalten an ihrer Theorie selbst gegen ihre bessere Ueberzeugung den Freund verläumdet und angeschwärzt haben!

Ist es sich zu verwundern, dass nach dem Erscheinen einer Schrift dieses Inhalts aus dem traditionell gläubigen Lager von verschiedenen Seiten Löschmannschaft herbeieilte und den Brand zu dämpfen suchte, bevor er weiter um sich griff, und dass so aus der ursprünglich polemisch angelegten Schrift zuletzt ein Buch entstand, das als Theo-

dicee würdig befunden wurde, in den Canon aufgenommen zu werden?

Was endlich den Epilog betrifft, so ist derselbe nach der Art, wie Hr. B. die Idee des Buches bestimmt hat, im Grunde, wie er S. 57 selbst gesteht, „eine überflüssige That des Dichters“. „Denn, wenn die Lösung der Frage, weshalb Gerechte leiden, in der dem Hiob gewordenen Erkenntniss seiner verborgenen Sündhaftigkeit und in seiner reuevollen Anerkennung derselben gegeben ist, so mag der fernere Verlauf, wenn wir die Sache rein ideell ansehen, sein, wie er will; die Lösung des Buchs ist bereits abgeschlossen und kann von dem Nachfolgenden nicht mehr beeinflusst werden“. Aber, fährt Hr. B. weiter fort (S. 59): dies spricht nicht gegen die Echtheit des Epilogs. Denn Hiobs Tod im Leiden wäre geradezu widersinnig, undenkbar gewesen. Ist es richtig, dass Hiob, der Gerechte, durch sein Leiden noch ferner geläutert werden sollte und gefördert ist, so kann dies nur zu innigerer Gemeinschaft mit Gott und damit zu längerem, ungestörtem Leben dienen.“

Darauf ist zu bemerken: Wenn wir die Prämissen nicht zugeben, so hat für uns auch die daraus gezogene Folgerung keine Beweiskraft. Wer übrigens den Inhalt des Epilogs nicht auf diese Weise verflüchtigt, sondern ihn nach seinem Wortlaute auffasst — jene „sinnbildliche“ Fassung, die Hr. B. S. 30 dafür geltend macht, erkennen wir nicht an — der kann doch in demselben unmöglich den krassesten Ausdruck der im eigentlichen Buche Hiob verworfenen vulgären Vergeltungslehre verkennen und damit das Urtheil über seine Unechtheit hinlänglich begründet finden.

Ich glaube damit, mich über die wesentlichen Punkte, auf die es ankommt, um sich über diesen neuesten Versuch, die Einheit des Buches Hiob und die Echtheit aller seiner Theile zu erhärten, ein Urtheil zu bilden, hinlänglich ausgesprochen zu haben. Anderes von mehr untergeordneter Bedeutung, worin ich mich mit Hrn. B. ebenfalls im Widerspruch befinde, sowie die Rechtfertigung verschiedener von ihm angefochtenen Erklärungen einzelner Stellen habe ich bis auf gelegener Zeit aufgeschoben, um nicht zu weitläufig zu werden. Vielleicht darf ich hoffen, dass Hr. B., trotz der unterdessen von Basel aus erfolgten Approbation seiner Schrift, wenn er seinen Hiob noch einmal ohne Unionsgedanken zur Hand nimmt und mit unbefangenen Auge durchliest, durch einen gesunden Wahrheitssinn geleitet noch Anderes, als nur die Reden Elihu's entdecken wird, worin wir miteinander einig gehen können.

## Wie ist Wissenschaft vom Gefühle möglich?

Skizzen auf Grund des Werkes von Albrecht Krause:  
Die Gesetze des menschlichen Herzens, Lahr 1876.

Von  
**Eduard Grimm.**

### 1.

Auf meine gelegentliche Frage, was Wissenschaft sei, erhielt ich zu meinem Erstaunen selbst von solchen Personen, die, wie ich wusste, wissenschaftlich thätig waren, gar verschiedene Antworten. Darin freilich stimmten sämtliche überein, dass alle Wissenschaft zuletzt auf Erfahrung beruhe; aber über das, was zur Erfahrung hinzutreten müsse, damit daraus Wissenschaft werde, war man verschiedener Meinung. Der eine betonte den Zweck Erfahrungen zu sammeln um ihrer selbst willen und das Wissen des Wissens wegen zu bereichern. Ein anderer forderte neben dem Zweck noch eine gewisse Verarbeitung des Stoffs, indem derselbe nach höheren Gesichtspunkten geordnet würde. Ein dritter fand diese Bestimmung noch zu ungenau. Ich fordere, sprach er, von einer Wissenschaft, wenn sie diesen Namen verdienen will, einen Einblick in die innere Gesetzmässigkeit des von ihr behandelten Gegenstands. Doch hüte man sich, fügte er hinzu, jede begriffsmässige Anordnung schon für einen Ausdruck dieser Gesetzmässigkeit zu halten. Der Botaniker, der die Pflanzen nach ihrer äusseren Gestalt beschreibe und eine Anzahl wegen gemeinsamer hervorstechender Merkmale zu einer Gruppe vereinigt, aus der er wieder wegen



einiger Verschiedenheiten im einzelnen besondere Arten und Unterarten hervorhebt, mag eine Zusammenstellung liefern, die dem Gedächtniss nützt und einen raschen Ueberblick über das vorhandene Material gewährt. Aber eine solche Anordnung ist im Grunde doch nur eine logische. Denn das Zusammenfassen gemeinsamer Merkmale zu einem Oberbegriffe ist nichts als ein Vorgang in unserem Denken, und wenn auch in unseren Gedanken ein Zusammenhang hergestellt wird, so bleiben die Dinge doch, wie sie in Wirklichkeit sind, unvermittelt und zusammenhangslos neben einander stehen. Darum lobe ich mir den Forscher, der das Leben der Pflanze selbst in Untersuchung zieht und die Ursachen erforscht, aus denen heraus sich dieselbe entwickelt. Denn nach Ursache und Wirkung die Dinge verknüpfen heisst nicht nur einen logischen, sondern auch einen sachlichen Zusammenhang derselben herstellen, und erst die Erkenntniss dieses ursächlichen Zusammenhangs gewährt uns einen Einblick in die innere Gesetzmässigkeit der Erscheinungen. — Ein vierter endlich setzte die Bemerkung hinzu: Ich habe von je das Wesen einer Wissenschaft gesucht weniger in den Resultaten, die sie uns liefert, als vielmehr darin, dass sie uns eine Methode bietet, die uns zwingt immer neue Resultate zu gewinnen. Denn es ist unsere Aufgabe die wirklichen Dinge zu erkennen, und diese Dinge sind unendlich mannigfaltig. Und ich bemerke, dass gerade der Satz vom ursächlichen Zusammenhang der Dinge uns zwingt nicht bei der Verarbeitung des zufällig Gebotenen zu beharren, sondern vielmehr immer tiefer von der bereits bekannten aus in die noch unbekannte Welt einzudringen.

Aus solcherlei Aeusserungen, bei denen ein jeder vom Boden seines Arbeitsfeldes aus Recht zu haben meinte, schien mir wenigstens das eine mit Sicherheit hervorzugehen, dass nämlich der Begriff der Wissenschaft überhaupt ein schwankender sei und dass, je nachdem man weniger oder mehr den Anforderungen aller entspreche, ein niederer oder höherer Grad von Wissenschaft erreicht sei. Und ich stellte mir die Frage, auf welcher Stufe

wohl die Wissenschaft vom Gefühle angelangt sei. Ich meine damit nicht eine Wissenschaft, welche die auf einen körperlichen Reiz hin erfolgenden Empfindungen, die wohl auch Gefühle genannt werden, untersucht, wie z. B. die Empfindung der Wärme, der Härte, des Kitzels u. ähnl., sondern vielmehr eine Disciplin, welche die Erforschung jener seelischen Gebilde sich angelegen sein lässt, die auch ohne sinnlichen Reiz sich vollziehen können, wie das Gefühl der Trauer, der Hoffnung, der Liebe u. ähnl. Denn wenn irgend etwas, so spielt dies Gefühl eine Hauptrolle in unserem Leben. Tagtäglich, ja stündlich sind wir von solchen Gefühlen begleitet. Ihnen verdanken wir die herrlichsten Thaten, die glücklichsten Stunden. Es gibt Wissenschaften, welche immer mehr und mehr in diesem Gefühle ihren ursprünglichen Ausgangspunkt erkennen. So beruft sich die Aesthetik auf das Gefühl des Schönen, die Moral auf das der Sittlichkeit. Und die Theologie, wenn auch sie das Ansehen einer Wissenschaft der Erfahrung erringen will, ist genöthigt immer mehr auf die eine Erfahrung, auf das Gefühl der Frömmigkeit mit seinen mannigfaltigen Verzweigungen, als auf ihren letzten Grund zurückzugehen. Wenn auch die Wissenschaft des Gefühls noch nicht im Stande sein sollte ein so hohes Gefühl, wie das der Frömmigkeit, in allen seinen ursächlichen Bestandtheilen zu erklären, so ist doch ersichtlich, dass eine Wissenschaft, wie die Theologie, die so sehr sich auf das Gefühl stützt, auch der noch unvollkommenen Wissenschaft vom Gefühle ihre Theilnahme nicht versagen darf.

Dass aber die Wissenschaft vom Gefühle bisher auf einer niederen Stufe gestanden, lässt sich schwer leugnen. Man hat zwar oft versucht die Gefühle zu beschreiben, aber ich kann mich der Wahrnehmung nicht erwehren, dass man gar häufig anstatt den Inhalt der Gefühle zu beschreiben, vielmehr nur die Umstände beschrieben hat, unter denen die Gefühle einzutreten pflegen. Die Merkmale, die man wirklich dem Inhalt der Gefühle entnommen hat, dürften vielfach nur die der Lust und Unlust sein. Man hat nicht unterlassen nach gemeinsamen Merk-

malen eine gewisse Ordnung der Gefühle herzustellen; woher aber soll man solche Merkmale erhalten, solange man den Inhalt der Gefühle selbst noch nicht einmal festgestellt hat? Es bleiben doch nur die beiden Merkmale der Lust und Unlust als höchste Gattungen übrig, und um innerhalb dieser höchsten Gattungen doch auch besondere Arten unterscheiden zu können, hat man seine Zuflucht zu Nebenumständen genommen, indem man entweder jene Umstände zu Hülfe rief, unter denen die einzelnen Gefühle sich einzustellen pflegen, oder indem man auf den Grad der Stärke achtete, mit welcher ein Gefühl sich geltend macht u. ähnl. Und wenn auch Lust und Unlust Merkmale wären, die allen Gefühlen zugesprochen werden müssten, was nützte uns diese Erkenntniss? Die einzelnen Gefühle würden doch unvermittelt und zusammenhangslos neben einander stehen bleiben, so lange nicht die Erkenntniss gemeinsamer Ursachen ihnen einen solchen Zusammenhang gäbe. Es ist endlich hier, wie überall, so lange man sich nur der logischen Anordnung des gegebenen Stoffis befleissigt, die Gefahr vorhanden, dass man nur die zufällig hervorstechenden Eigenschaften berücksichtige, während der Grundsatz den inneren Zusammenhang der Gefühlerscheinungen aufzudecken, mit Fleiss und Ausdauer angewandt, uns zuletzt zwingen muss auch den scheinbar unbedeutendsten Formen unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

## II.

Man sollte meinen, was im Leben so gewöhnlich sei wie das Gefühl, könne der Wissenschaft wenig Schwierigkeiten bereiten. Aber das Leben und die Wissenschaft scheinen in einem eigenthümlichen Gegensatze zu einander zu stehen. Nichts ist leichter für mich als den Tisch, an dem ich in diesem Augenblicke sitze, mit meinen Augen zu sehen, während ich, um über dies oder jenes nachzudenken, gar oft einer Anstrengung meines Geistes bedarf. Wie anders in der Wissenschaft. Es ist nicht unbekannt dass ein Philosoph nur wenige Jahre brauchte, um ein

System zu erfinden, das Gott und die ganze Welt umschloss — während wir wissen, wie viele geschickte Hände und welch scharfsinnige Köpfe seit Jahren thätig sind den einfachen Vorgang des Sehens aufzuklären. Je alltäglicher die Erfahrung, um so schwieriger scheint die Aufgabe der Wissenschaft, welche diese Erfahrung erklären will. Das gilt nicht nur von der Erfahrung, die uns durch unsere äusseren Sinne vermittelt wird, sondern auch von derjenigen, welche wir unabhängig von jenen Sinnen in uns selber machen. Ein Theil dieser inneren Erfahrung freilich, das Denken, der Verstand, weil dieser es ja ist, der überhaupt Wissenschaft treibt, war schon frühzeitig gezwungen zur sicheren Grundlegung der Wissenschaft sich selbst zu beobachten und die besonderen Formen, in denen er sich bewegt, zu erkennen. Aber es scheint, als ob der Verstand, geblendet durch die eigene Klarheit, um so weniger im Stande sei das Dunkel des Gemüthslebens aufzuhellen. Der Verstand arbeitet mit Begriffen, und es dürfte, wenn von einer Wissenschaft des Gefühls die Rede sein soll, vor allem nöthig sein eine Definition des Begriffs „Gefühl“ zu geben. Wir könnten uns vielleicht helfen, indem wir an die Stelle des einen unbekannten Wortes ein anderes, scheinbar bekannteres setzen. Doch würde uns zuletzt wieder die Definition dieses anderen Wortes aufgegeben sein und es bleibt uns schliesslich zur Erklärung dessen, was wir unter Gefühl meinen, nichts übrig, als uns auf die persönliche innere Erfahrung eines jeden zu berufen. Aber hier bietet sich sofort eine andere Schwierigkeit. Gefühl ist ein Abstraktum, mit dem wir eine Anzahl innerer Zustände bezeichnen, während wir in Wirklichkeit nur dieses oder jenes Gefühl, diesen oder jenen Zustand in uns wahrnehmen. Wer wüsste aber nicht, welch verschiedene Gefühle ein und derselbe Gegenstand in den einzelnen Personen hervorruft. Dieselbe Gebirgsgegend, deren Anblick mich mit Wonne und Jubel erfüllt, wirkt auf einen anderen beklemmend und niederdrückend. Es ist mir in diesem Falle ganz unmöglich mich in die beklommene Stimmung meines Nachbarn hineinzudenken,



und diesem wieder erscheint mein Jubel unbegreiflich. Welche Mittel aber gäbe es einem anderen verständlich zu machen, was ich fühle, so lange dies Gefühl seiner Brust ganz fremd geblieben ist?

Doch stehe ich auch davon ab anderen Menschen durch Worte meine Gefühle klar zu machen — wenn es mir nur gelänge durch Beobachtung meiner selbst mir wenigstens für meine Person das Wesen des Gefühls deutlich zu machen! Aber siehe, ein anderes Hinderniss. Wie soll ich den ewig wechselnden Gefühlen gebieten still zu stehen und mir zu ruhigem Beschauen ihr Antlitz zuzuwenden? Ein Botaniker, der den Bau der Pflanzen studirt, kann jede kleinste Faser zu bequemer Betrachtung sich unter das Mikroskop schieben; ein Mathematiker, der den pythagoreischen Lehrsatz einem Schüler beweist, zeichnet ein Dreieck an die Tafel und hat dabei noch den Vorthail unzweifelhafte, in sich selbst gewisse Erkenntnisse darzubieten. Kann ich aber die beständig ab und zu strömenden Gefühle zwingen wie ein feststehendes Objekt vor meinem geistigen Auge auszuharren? Doch ich nehme mir vor, sobald ich nur das Eintreten eines Gefühls in mir spüre, sofort mit aller Aufmerksamkeit mich darauf zu richten. Der gute Vorsatz wird nicht viel helfen. Jetzt erschrecke ich, jetzt jubele ich auf vor Freude — wo ist meine Aufmerksamkeit geblieben, die beides beobachten wollte? Ich muss mich erst erholen, ehe ich mit klarem Verstande darüber nachdenken kann, und wenn ich mich erholt habe, ist der Schreck wie der Jubel verflogen. Doch es gibt Gefühle, die weniger überraschend eintreten und die eine lange Dauer einnehmen. Ich kann eine ganze Zeit hindurch traurig oder fröhlich sein; Hass oder Liebe können uns das ganze Leben hindurch begleiten. Aber ich mag es machen, wie ich es will, nie wird ein gegenwärtiges Gefühl das Objekt meiner Betrachtung werden. Denn die Gegenwart währt nur einen Augenblick. Jetzt fühle ich mich traurig, jetzt bin ich bewusst traurig zu sein; aber genau genommen bin ich mir nicht bewusst jetzt traurig zu sein, sondern ich bin mir nur bewusst bis



zu diesem Augenblicke, dessen ich bewusst bin, traurig gewesen zu sein. Das Bewusstsein ist in der Gegenwart, aber der Vorgang, dessen ich mir bewusst bin, wird eben durch das Bewusstsein in die Vergangenheit verwiesen; für das Bewusstsein reicht er gerade bis zu dem Momente, wo dasselbe eintrat. Gewiss kann ich auch in eben dem Augenblicke, wo ich der Trauer bewusst werde, noch traurig sein; aber dann ist die Trauer dieses Augenblicks keine bewusste, sondern eine Trauer, die erst im nächsten Augenblick bewusst werden kann. Die Gefühle mögen noch fortdauern, wie das kochende Wasser in einem Kessel noch emporwallt, auch wenn ich einen Löffel voll herausgeschöpft habe; aber ich kann es nicht verhindern, dass das Wasser, welches ich herausgeschöpft habe, aufhört mit seinen Wallungen. Fast möchte ich mir aus dieser Schwierigkeit heraushelfen durch die Ausrede, ich sei zu spitzfindig geworden; doch so oft ich es auch probire, ich mache immer wieder dieselbe Erfahrung, und zuletzt bemerke ich, dass nur durch die unberechenbare Schnelligkeit, mit der ein Augenblick einem Augenblicke folgt, oder besser, mit der ein wirklich gegenwärtiges Gefühl zu einem gegenwärtig vorgestellten aber darum auch vergangenen Gefühl wird, der Schein entsteht, als ob das soeben erlebte und das bewusst vorgestellte Gefühl in einen Augenblick zusammenfielen.

### III.

Bisher sind meine Versuche des Gefühls Herr zu werden erfolglos geblieben. Aber eines habe ich doch gewonnen: ich bin mir bewusst gefühlt zu haben. Diese Thatsache steht unverrückbar fest. Das Gefühl freilich, dessen ich mir bewusst bin, ist ein vergangenes, wenn auch diese Vergangenheit bis zu dem Punkte reicht, den ich Gegenwart nenne. Daraus darf ich jedesfalls einen Schluss ziehen. Das nicht gegenwärtige Gefühl muss in einer gewissen Beziehung stehen zu dem Bewusstsein, das ich jetzt von ihm als einem vergangenen habe; und wenn es auch nur die eine Beziehung wäre,

dass dem Gefühle die Möglichkeit anhaftete in dieses mein gegenwärtiges Bewusstsein einzutreten. Jetzt ist das Gefühl wirkliches Bewusstsein, aber es ist ein vergangenes Gefühl; vorher war das Gefühl ein gegenwärtiges, aber ohne bewusst zu sein; aber wenn es auch kein bewusstes war, so hatte es doch die Möglichkeit an sich ein wirkliches Bewusstsein zu werden. Insofern können wir ein solches Gefühl, das ohne bewusst zu sein gegenwärtig ist, ein mögliches Bewusstsein nennen im Unterschiede von dem nachherigen wirklichen Bewusstsein eines Gefühles, das vergangen ist.

Gefühle sind mögliches Bewusstsein. Eine Erkenntniss, die manche Besorgnisse aufhebt. Denn es wirkt niederschlagend auf unseren Forschungstrieb ein Objekt, das wir studiren wollen, in das Reich des Unbewussten entrückt zu sehen. Ist doch eine Erkenntniss nur mit Bewusstsein möglich. Ein Ding, das nie Gegenstand meines Bewusstseins werden kann, existirt für mich überhaupt nicht, geschweige denn für meine Erkenntniss. Darum heisst es hier vorsichtig sein mit den Ausdrücken, um glücklich an dieser Klippe der Erkenntniss vorüberzuschiffen. Vom Bewusstsein sind wir ausgegangen, als es sich darum handelte des Gefühles Herr zu werden. Die Erfahrung lehrte, dass ein Gefühl, sobald es bewusste Vorstellung war, stets der Vergangenheit angehörte. Damit war der Zusammenhang zwischen Gefühl und Bewusstsein immerhin festgestellt. Von dieser Erfahrung aus konnte man den Schluss machen: Das Gefühl, sofern es nicht vergangen, sondern gegenwärtig ist, wird nicht von dem gegenwärtigen Bewusstsein umschlossen, sondern trägt nur die Möglichkeit an sich bewusst zu werden. Mit den Hilfsmitteln der Logik ausgestattet würde das heissen: was wir vom gegenwärtigen, lebendigen Gefühl zu leugnen befugt sind, ist nicht das Bewusstsein schlechthin, sondern das Bewusstsein mit einem modalen Charakter bekleidet, nämlich das „wirkliche“ Bewusstsein; was wir diesem Gefühle zuerkennen müssen, ist nicht das Bewusstsein schlechthin, sondern das Bewusstsein mit einem modalen

Charakter, nämlich das „mögliche“ Bewusstsein. Und unsere Aufgabe ist nicht eine negative Kritik zu üben, indem wir das wirkliche Bewusstsein dem Gefühle abstreiten, sondern vielmehr eine positive Erkenntniss zu gewinnen, indem wir von der gegenwärtigen Vorstellung eines vergangenen Gefühls aus zurückschliessen auf das Gefühl, sofern es gegenwärtig in uns die Fähigkeit besass Vorstellung d. i. bewusst zu werden. — Indem ich bemüht bin mich mit der Forderung eines möglichen Bewusstseins vertrauter zu machen und zu diesem Zwecke mir den Inhalt der letzten Seiten wiederhole, fällt mir etwas ähnliches auf. Ich vergleiche die eine Erfahrung mit der anderen und suche einen Schluss daraus zu ziehen. Ich vergleiche? Das heisst doch, ich stelle mir jetzt die eine Thatsache vor und nachher die andere und wäge beide gegeneinander ab. Aber indem ich die erste vorstelle, besitze ich noch nicht die Vorstellung der zweiten, und habe ich diese erst gewonnen, so ist die erste keine Vorstellung mehr. Und doch wenn die erste keine Vorstellung mehr ist, so kann ich sie trotzdem wieder in mein Bewusstsein zurückrufen oder sie zur Vorstellung machen. Was ist das zuerst Vorgestellte also, so lange es nicht vorgestellt ist? Ich kann über dasselbe schlechterdings nichts aussagen als das eine: es befindet sich in mir als ein vorstellbares, als ein etwas, das zwar nicht wirklich bewusst, aber doch fähig ist bewusst zu werden — ein mögliches Bewusstsein. So streckt sich also die Forderung eines möglichen Bewusstseins noch weiter; nicht nur die Gefühle, selbst das Material des Verstandes ruht, soweit es nicht im einzelnen Augenblick vorgestellt ist, im möglichen Bewusstsein.

Ja selbst indem ich hierüber nachdenkend von Zeit zu Zeit einen beobachtenden Blick über mein eigenes Nachdenken werfe, bemerke ich, dass sobald dieser Moment der Reflexion eintritt, mein ganzes bisheriges Denken als eine abgetlossene Zeitreihe hinter mir liegt. Und ich weiss, dass mein Denken dennoch thätig ist, auch wenn die Momente dieser Reflexion über sich selbst, die man

das eigentliche Selbstbewusstsein nennen dürfte, nur einzeln wie Blitze über die langsam sich bewegenden Wolken hervorschiessen. Es sind also Kräfte, deren Thätigkeit wir Denken nennen, in uns lebendig, auch wenn das Denken nicht auf sich selbst gerichtet, d. i. selbstbewusst ist; ebenso wie Kräfte, deren Thätigkeit wir Fühlen nennen, in uns lebendig sind, auch wenn das Denken die Aeusserungen dieser Kräfte nicht zu seinem Objekt gemacht hat. Es wäre Zeit diesen Kräften selbst etwas genauer nachzuforschen.

#### IV.

Ich habe es oft mit erlebt, dass das ganze Bataillon mitten im Gehen wie mit einem Schlage sich zu Boden duckte, wenn eine Granate über die Häupter dahinfuhr; und ich erinnere mich sehr deutlich, dass wir erst uns niederduckten und nachher erst neugierig die Köpfe emporhoben: was war's denn eigentlich, weshalb wir zusammenfuhren? Die blossе Erschütterung der Gehörsnerven hatte doch diese Bewegung nicht veranlasst, sondern der durch das Zischen des Geschosses erweckte Schreck. Hier vollzog sich also ein dreifaches an uns: der Schreck, die Bewegung und ihnen nachfolgend das Bewusstsein beider. Aber der Schreck ist nicht das einzige Gefühl, das eine äussere Bewegung zur Folge hat. Die Furcht treibt zur Flucht, der Hassende stösst den Gehassten zurück, der Liebende eilt hin zu dem geliebten Gegenstande. Wir besitzen eine ganze Classe von Worten, mit welchen wir Gefühle bezeichnen, obwohl sie an sich nur die Geberden ausdrücken, welche durch jene Gefühle hervorgerufen sind. So redet man von Scheelsucht, Aufgeblasenheit, Halsstarrigkeit, Niedergeschlagenheit u. ähnl., ein Verzeichniss, das jeder beliebig vergrössern kann.

Aber kann man solche Bewegungen nicht ausdrücken? Gewiss. Der Soldat kann auch im dichtesten Granatenregen aufrecht stehen bleiben; aber nicht als ob der Schreck diesmal nicht zum Niederducken triebe, sondern weil die Gewohnheit ihn allmählich stumpf gemacht

hat, so dass er keinen Schreck mehr empfindet. Der Fürchtende bleibt stehen, nicht als ob die Furcht nicht zum Fliehen triebe, sondern weil diesmal seine Standhaftigkeit grösser ist als die Furcht. Der Liebende eilt nicht zu dem Geliebten, nicht als ob die Liebe ihn nicht dahin zöge, sondern weil Rücksicht auf die Umgebung sein Benehmen bestimmt. Die Bewegung als Wirkung würde jederzeit erfolgen, wenn man nur auch das Gefühl, die Ursache desselben, walten lassen wollte.

Aber die Erfahrung lehrt doch, dass man aus der äusseren Bewegung nie mit Sicherheit auf das betreffende Gefühl zurückschliessen darf? Ganz richtig; denn man ist nie berechtigt aus einer Wirkung auf eine einzelne Ursache zu schliessen, solange eine Mehrheit von Dingen diese Wirkung verursacht haben kann. Regen macht nass; aber es kann auch nass sein ohne Regen. Ein Mensch mag plötzlich zurückfahren; aber nicht Schreck, sondern ein Schmerz im Rücken hat das veranlasst. Es mag jemand fliehen, aber er fürchtet sich nicht, sondern er stellt sich bloss, als ob er sich fürchte.

Doch wozu das alles — wird nicht eben dadurch, dass der Wille Gefühl sowohl wie Bewegung unterdrücken kann, das Gefühl selbst so schwankend und unbestimmt, dass es überhaupt als ein feststehendes Objekt wissenschaftlicher Erkenntniss nicht anzusehen ist? Ich meine nicht. Was kann der menschliche Wille nicht unterdrücken! Ich kann mit den klarsten und gewissesten Gründen eine Ansicht beweisen, und dennoch finde ich vielleicht Leute, die dieser Ansicht ihr Ohr verschliessen. Folgt daraus vielleicht, dass meine Meinung falsch ist? Nicht die Gefühle sind unberechenbar, sondern der menschliche Wille; und für die Hartnäckigkeit dieses Willens sind Verstandeswahrheiten ebenso problematisch wie die Wahrheiten des Gemüths.

Ich habe gezeigt, wie die Gefühle Ursachen gewisser Bewegungen sind; ich könnte auch davon reden, wie das Gefühl als wirkende Kraft in der Sprache auftritt. Es gibt Worte, welche der unmittelbare Ausdruck einzelner Ge-



fühle sind, wie Au, Ha, Hu u. s. w. Man könnte in solchen Worten den ursprünglichsten Ausdruck des Gefühls in der Sprache suchen. Allmählich ist der Verstand dem Gemüthe zu Hülfe gekommen, indem er ihm Mittel bot in ganzen Sätzen seinen Inhalt darzulegen. Ich will nicht darauf eingehen, wie schon in der Betonung oder Stellung der Worte sich die Zustände des Gemüths widerspiegeln; ich möchte nur betonen, wie zu Zeiten der Verstand sein ganzes durch Gewohnheit geläufiges Material an Worten und Sätzen dem Gemüthe zu unumschränkter Benutzung überlässt. Der begeisterte Redner redet aus seiner Begeisterung heraus, in der die gehobene Stimmung nicht nur die Geberden, sondern auch die Worte und Sätze wie aus sich selbst erschafft; und wir wissen sehr wohl, dass gerade solche Reden desto grösseren Eindruck machen, je mehr die Begeisterung des Redners ohne Reflexion des Verstandes sich hinüber verpflanzt in die Herzen der Zuhörer. Und wir erinnern uns hier wieder einer gewissen Verwandtschaft zwischen Denken und Fühlen, da wir doch unbeeinflusst durch irgend eine Stimmung auch über rein verstandesmässige Dinge reden können, ohne erst reflektierend jedes Wort abzuwägen oder mit bewusstem Nachdenken jedesmal Prädikat zu Subjekt zu setzen. Das Reden im täglichen Verkehr pflegt fast immer derart zu sein, dass ein Bewusstsein der Worte erst eintritt, wenn dieselben bereits dem Munde entflohen sind.

## V.

Das Gefühl der Furcht bleibt häufig nicht für sich allein. Es können andere Gefühle sich ihr zugesellen, die mit ihr eine gewisse Verwandtschaft zeigen. So ist es denkbar, dass ich jemanden, den ich fürchte, zugleich auch hasse. Dagegen ist es unmöglich, dass ich denselben, den ich fürchte, zu gleicher Zeit liebe. Furcht und Liebe also können sich nicht verbinden; wohl aber kann zu Liebe Sehnsucht treten. Furcht und Hass sind miteinander verwandt, ebenso wie Liebe und Sehnsucht. Ihre Verwandtschaft zeigen sie, indem sie ähnliche Wirkungen hervor-

bringen; die einen treiben fort, die anderen führen zusammen. Doch sind sie auch verschieden. Der Hass enthält in sich schon den Antrieb zu einer Thätigkeit, nämlich das Gehasste fortzustossen, zu vernichten. Die Furcht dagegen verhält sich als solche leidend, und erst die Hoffnung dem Leiden zu entgehen, hat eine Handlung, nämlich das Fliehen zur Folge. Dort bin ich in erster Linie darauf gerichtet, selbst etwas zu thun; hier vielmehr darauf etwas zu empfangen, was an mir gethan wird. Man nennt das erste Streben, das andere Erwarten. Ich darf daher zum mindesten sagen: Hass und Furcht sind unterschieden, sofern das eine ein Streben, das andere ein Erwarten ist.

Dasselbe Verhältniss findet statt zwischen Sehnsucht und Liebe. Der Sehnsüchtige erwartet, wenn er auch das Warten kaum mehr aushalten kann; der Liebende dagegen strebt hin zu dem geliebten Gegenstande, bereit die grössten Schwierigkeiten selbstthätig zu überwinden.

Ich könnte endlich von diesen einzelnen Gefühlen noch manches andere mit Gewissheit aussagen, von der durch sie veranlassten Bewegung ganz abgesehen. Man sagt, dass die Liebe zu der einen Person alle andere Liebe völlig ausschliesst. Dagegen behaupten manche, es gebe Völker, die diesen Grundsatz nicht theilen. Doch wäre dann die Frage, ob ihre Liebe in diesem Falle die echte sei. Ich will daher diesen Satz anwenden auf einen Fall, wo unzweifelhaft die Liebe in ihrer reinsten und edelsten Form gemeint ist. Ich meine die Liebe zu Gott. Wer Gott liebt, kann nichts anderes lieben. Wir sollen allerdings unsere Mitmenschen lieben, aber nicht neben Gott, sondern in Gott oder Gott in ihnen. In diesem Sinne ist jedenfalls Jesu Wort gemeint: Niemand kann zweien Herren dienen. Woher aber die Ausschliesslichkeit der Liebe? Die Liebe zu Gott in diesem Sinne ist doch nicht eine künstlich bis zu dieser Ausschliesslichkeit gesteigerte Liebe, sondern wir meinen, dass diese Liebe, wo immer sie wahr und natürlich ist, schon von selbst diesen Charakter an sich trägt.

Ich finde, dass hier eine passende Gelegenheit ist die verschiedenen Arten, wie man Wissenschaft vom Gefühle treiben kann, zu überschauen.

Redet man von Gefühlen, wie ich jetzt gethan, dass die Furcht zur Flucht treibe, Hass und Furcht sich leicht verbinden, die Liebe zu dem einen alles andere ausschliesst, so hat man nichts weiter erreicht als eine Beschreibung der Gefühle. Eine Beschreibung aber ist noch keine wissenschaftliche Bearbeitung, sondern höchstens eine Vorstufe zu einer solchen, indem sie das Material zu derselben bietet.

Nun habe ich aber eine Anzahl Gefühle beschrieben, und bemerkt, dass einige derselben gewisse Eigenthümlichkeiten gemeinsam haben. So bezeichneten Hass und Liebe ein Streben, Furcht und Sehnsucht dagegen ein Erwarten. Ich kann daher diese Eigenthümlichkeiten zu Oberbegriffen erheben und Liebe und Hass als Arten der Classe Streben, Furcht und Sehnsucht als Arten der Classe Erwartung hinstellen. In diesem Falle habe ich angefangen, eine gewisse Ordnung unter den Gefühlen herzustellen, aber diese Ordnung existirt nur in meinem Kopfe. In Wirklichkeit bleiben Hass und Liebe so getrennt wie vorher; und wiewohl unter einen Oberbegriff mit Hass gestellt, wird sich Liebe doch nie mit Hass, sondern höchstens mit Sehnsucht verbinden, also einer Gefühlsart, die nach dem Schema meines Kopfes einer ganz anderen Classe angehört. So hat man gar oft Lust und Unlust als die höchsten Gattungen angesehen und je nachdem die einzelnen Gefühle mehr dem einen oder dem anderen zuneigten, sie zu dieser oder jener Classe gezählt.

Ein dritter Weg aber würde eingeschlagen werden, wenn ich die Frage aufstellte: Furcht und Hass, Liebe und Sehnsucht erscheinen im Leben verwandt, woher diese Verwandtschaft? Es müssen in diesen Gefühlen gewisse Kräfte enthalten sein, welche diese Verwandtschaft hervorrufen. Wenn es nun gelingen sollte die Gefühle in diese ihre Grundbestandtheile aufzulösen und aus den letzteren ihre Verwandtschaft zu erklären, so wäre damit ein

Zusammenhang hergestellt, der nicht nur einen logischen, sondern vor allem einen sachlichen Werth hat, und die Erkenntniss dieser Ursachen würde uns zum ersten Male einen Einblick gestatten in die innere Gesetzmässigkeit der Gefühlswelt. Diese Aufgabe aber muss die Wissenschaft vom Gefühle zu lösen suchen, wenn anders sie den Charakter einer echten Wissenschaft sich erringen will.

## VI.

Ich habe gesagt, dass Furcht zur Flucht treibe, Hass und Furcht verwandt seien, Liebe und Furcht sich ausschliessen. Ich hätte mich vorsichtiger ausdrücken sollen. Furcht, Hass, Liebe sind Begriffe; dasjenige aber, wovon ich jene Aussagen machte, sind nicht Begriffe, sondern Zustände. Der Zustand ist im Gemüthe, der Begriff im Verstande. Dort sind Kräfte thätig, die man Fühlen, hier Kräfte, die man Denken nennt. In welchem Verhältnisse steht der Begriff eines Gefühls zum wirklichen Gefühl? Mit anderen Worten: was giebt mir die Berechtigung mit meinem Denken die Welt des Gefühls zu untersuchen?

Sind Furcht, Hass, Liebe auch Begriffe, so hat mein Denken dieselben doch nicht beliebig erfunden, sondern es hat sie gebildet durch gewisse Vorgänge des Gemüths dazu veranlasst. Diese Vorgänge bieten den Stoff, der Verstand fasst diesen Stoff in der ihm eigenthümlichen Form des Begriffs zusammen. Wenn aber das Denken einen gewissen Stoff des Gefühls überhaupt zu übernehmen und zu verarbeiten vermag, so kann eine absolute Verschiedenheit der beiden Vermögen nicht existiren.

Aber nicht genug, dass der Verstand auf gewisse Gefühle hin Begriffe bildet, er kann von diesen Begriffen auch manches aussagen. So sage ich, die Furcht treibt fort von dem Gefürchteten. Auch diesen Zusammenhang hat der Verstand ebensowenig erfunden, wie das Gefühl, das er mit Furcht bezeichnet. Zusammenhänge, die der Verstand beliebig ersonnen hat, kann er auch beliebig wieder auflösen. Dieser Zusammenhang aber ist nothwendig, unauflösbar. Aber der Verstand ist es doch, der ihn

ausspricht und seine Nothwendigkeit bestätigt. Also muss derselbe doch im Stande sein diesen Zusammenhang nachzudenken; die ihm eigenthümlichen Mittel müssen ihn befähigen sich gleichsam hineinzusetzen in die Mittel, mit welchen das Gemüth arbeitet und vermöge deren es gewisse Wirkungen hervorruft. Also müssen die Mittel, mit welchen beide arbeiten, in gewisser Weise verwandt sein.

Ja ich kann ein Gefühl, das ich jetzt habe, vielleicht als eines erkennen, das ich schon früher einmal gehabt. Dieses Wiedererkennen ist doch auch eine Thätigkeit des Verstandes. Die Vorstellung, welche derselbe jetzt von dem Gefühle hat, erkennt er als dieselbe wieder, die er früher gehabt. Die eigenthümliche Wirksamkeit seiner Denkkräfte, welche die frühere Vorstellung bilden half, ist auch bei der Bildung der jetzigen hervorgetreten. Wie aber dürfte er die Behauptung wagen, dass nicht nur dieselben Denkkräfte, sondern auch dieselben Gefühlskräfte jetzt wie früher thätig sind, wenn nicht beide Arten Kräfte dermassen verwandt wären, dass die Wirksamkeit der einen auch auf die der anderen schliessen liesse?

Ich habe mich begnügt die Verwandtschaft beider aus dem Einfluss, den das Gefühl auf das Denken zur Bildung gewisser Vorstellungen übt, zu erweisen. Ich könnte auch den umgekehrten Weg gehen.

Die Furcht, die in mir einst lebendig war, ist längst erloschen. Irgend ein äusserer Zufall veranlasst mich an die einstige Begebenheit zu denken. Ich sinne nach und erinnere mich auch der Furcht, die ich einst empfand. Ich beginne zu erzählen und je mehr ich erzähle, desto lebhafter treten die einzelnen Umstände mir vor das Gedächtniss. Indem ich mich ganz in die einstige Lage hineinendecke, kann es nicht fehlen, dass nicht auch eine gewisse Regung von Furcht in mir aufzukeimen beginnt. Je lebendiger die Erzählung, je greifbarer alles einzelne vor die Augen tritt, desto mächtiger hebt sich auch die Brust; der Redner scheint noch einmal die ganze Furcht zu durchleben und seine Mienen und Geberden verrathen, dass er noch einmal fliehen möchte. — Gibt es nicht



viele solche Fälle, wo die Rede vom Verstande ausgeht und diese Thätigkeit des Verstandes dermassen wirkt, dass das gesammte Gemüthsleben aufzuwachen scheint?

Der Vater, der den Sohn zu Treue und Rechenschaft ermahnt, bietet ihm nichts als Begriffe. Und doch hoffentlich keine todten Begriffe. Er wünscht, dass die Begriffe lebendig werden in der Brust des Sohnes, nicht als Begriffe, sondern verwandelt in bleibende Stimmungen eines innigen Herzens. Ist's mit dem Prediger auf der Kanzel anders? Auch der begeisterte Redner redet in Begriffen und Urtheilen; will er seine Gemeinde nur denken lehren?

Doch ich will mich nicht in Beispiele verlieren. Meine Absicht war die Verwandtschaft zwischen Denken und Fühlen zu zeigen. Sie sind verwandt, d. h. es muss etwas geben, was beiden gemeinsam ist. Beide sind innere Erfahrung; es muss also gewisse gemeinsame Kräfte geben, die in beiden Arten innerer Erfahrung wirksam sind. Doch sind auch beide wieder verschieden, nicht in Nebendingen, sodass sie etwa in der Hauptsache eins wären, sondern durchweg, wo und wie auch beide wirken mögen. Es müssen also jene gemeinsamen Kräfte doch wieder eine Verschiedenheit zulassen. Sie sind die Grundkräfte beider; aber in beiden verschieden wirksam. Das eine Mal wirken sie so, dass dasjenige entsteht, was wir Fühlen nennen, das andere Mal so, dass entsteht, was wir Denken nennen.

## VII.

Ich habe darauf hingewiesen, wie Fühlen und Denken nebeneinander und aufeinander wirken. Aber ich möchte dadurch das Ziel, das hier erreicht werden soll, nicht verwischen. Beide gelten als selbständige und gleichberechtigte Thätigkeiten auf dem Boden des wirklichen seelischen Lebens. Nicht so in der Wissenschaft. Hier gebührt dem Verstande der Vortritt und die Führerschaft; das Gefühl unterliegt ihm als der Gegenstand seiner Erkenntniss. Beide stehen im Leben unter beständigem gegenseitigem Einfluss, so dass man kaum erkennen kann, wo die Wirksamkeit des einen beginnt und die des anderen aufhört;

aber hier haben wir nichts zu thun mit der Frage, wie ein Gefühl entsteht, oder wie wir denken müssen, um ein gewisses Gefühl in uns zu erzeugen. Nicht das werdende, künftige, sondern das fertige, abgeschlossene, vergangene Gefühl bildet den Gegenstand unserer Untersuchung. Mögen auch immer inmitten eines lebendigen Geistes die Regungen des Gedankens und des Gemüths sich geheimnissvoll ineinanderschlingen, wie die zahllosen Fäden unter der Hand eines Webers; die Wissenschaft gleicht nicht dem Weber, sondern dem Kunden, der das fertige Gewebe prüft. Das Geschäft des Verstandes ist es nachzudenken und nach seinen inneren Beziehungen zu zergliedern, was das Gefühl ihm als ein geschlossenes Ganzes bietet. Ich möchte ihn daher dem Kenner vergleichen, der aus den Linien und Verschlingungen des feinen Gewebes die kunstsinnigen Absichten des Meisters herausliest. Darin aber wird er sich immer vom Meister unterscheiden: er denkt sich hinein in die Pläne desselben, während dieser selbst aus einem gegebenen Stoffe verbunden mit geistiger Schaffenskraft ein Kunstwerk liefert.

Dies führt mich zu einem anderen Punkte. Wie dem Weber der Stoff, so liegt auch den Kräften, die wir Fühlen nennen, immer ein gegebenes etwas zu Grunde. Wenn ich fürchte, so muss ich irgend etwas fürchten; wenn ich mich sehne, so muss ich mich nach etwas sehnen. Das mag entweder ein äusserer Gegenstand sein, etwa wenn ich das Einschlagen des Blitzes fürchte; oder auch ein Gegenstand, der nur in mir existirt, ja der vielleicht nur meiner Einbildungskraft entflohen ist, wenn ich mich z. B. nach einem erträumten Glücke sehne; aber jedenfalls liegt dieser Gegenstand bereits in dem Gefühle selbst vor und für das Gefühl ist derselbe gegeben, und nicht von ihm selbst erst geschaffen. Wie wir daher die Absichten des Webers an dem fertigen Stück immer nur sofern sie gleichsam in den Stoff eingewirkt sind, zu erkennen vermögen, so kann auch der Verstand jene Kräfte des Gemüths immer nur erkennen in innigster Verknüpfung mit einem solchen dem Gemüthe gegebenen Gegen-

stand. So sorgfältig daher auch der Verstand das einzelne Gefühl in seine ursächlichen Bestandtheile zergliedern mag, so sicher er auch in letzteren gewissermassen Geist von seinem Geiste erkennt, so bleibt doch immer eines übrig, das er nicht mit auflösen kann, nämlich dasjenige Stück, welches nicht selbst Gefühl ist, sondern welches vielmehr gegeben ist als der Stoff, an dem sich die Kraft des Gefühls entfaltet.

Ich möchte fast noch weiter gehen und das eben Gesagte auf den Verstand selbst anwenden. Lernen wir doch auch die Denkkräfte erst kennen, indem wir etwas denken. Auch dem Verstande muss also ein Gegenstand gegeben werden, an dem er zuerst seine Kraft entfaltet. Wir können freilich mit Gedanken spielen und uns selbst Denkobjekte schaffen. Aber das heisst spielen und nicht erkennen. Ich erinnere mich des Satzes: alle Wissenschaft beruht auf Erfahrung. Will der Verstand erkennen, so muss er sich auf Erfahrung stützen. Alle Erfahrung ist gegeben, sei es als äussere Erfahrung, wenn ihre Gegenstände ausser uns, oder besser, räumlicher Natur sind, sei es als innere Erfahrung, wenn ihre Gegenstände nur in uns sind, oder besser, wenn sie nur eine Zeit und nicht einen Raum einnehmen. Nur auf solche in der Erfahrung gegebene Dinge gestützt kann der Verstand wirkliche Dinge erkennen. Doch wozu sage ich das? Wir sind ja eben beschäftigt einen Theil dieser inneren Erfahrung, die Gefühle, unsrer Erkenntniss zu eröffnen. Wir treiben hier auch ein Theil Naturwissenschaft, nur dadurch von der gewöhnlichen dieses Namens verschieden, dass diese äussere Natur, wir innere Natur erkennen wollen. Aber wir treiben hier auch Philosophie. Nicht bloss deshalb, weil Psychologie ein philosophisches Fach ist. Der Philosoph hat es auch mit der äusseren Natur zu thun, nicht als ob er die sinnliche Körperwelt erforschen wollte, auch nicht als ob er für die unauflösbare Frage wie ein sinnlicher Reiz sich in eine bewusste Vorstellung umsetzt, eine Lösung erfinden möchte, sondern sofern er prüft, was von Seiten des Geistes dazu gehört überhaupt eine Vorstel-

lung zu bilden und Vorstellungen unter einander zu verknüpfen. Wir haben es hier mit derselben Frage zu thun. Aber wir wollen noch weiter gehen. Wir wollen nicht nur die Kräfte erkennen, die das Denken ermöglichen; uns liegt eine Erfahrung vor, die sich dadurch von der äusseren Erfahrung unterscheidet, dass während bei letzterer auf einen gegebenen äusseren Reiz hin gleichsam unmittelbar die Wirksamkeit der Denkkräfte sich ansetzt, bei dieser vielmehr gewisse Geisteskräfte bereits sich abgespielt haben, noch ehe das Denken mit den ihm eigenthümlichen Fähigkeiten zu arbeiten beginnt. Und auf diese schon vorher thätigen Kräfte, die wir die des Fühlens nennen, wollen wir einen Rückschluss machen von jenen Denkkräften aus, mit welchen wir das Bilden und Verknüpfen von Vorstellungen vollziehen.

### VIII.

Zu dem neuen Gange, welcher mich zu den Kräften bringen soll, auf denen das Gefühl beruht, rüste ich mich, indem ich den Grund und Boden, von dem aus derselbe anhebt, noch einmal überschaue. Ich habe Gefühle in mir und ich besitze Vorstellungen von diesen Gefühlen. Es gibt gewisse Dinge, die nothwendig sich mit den Gefühlen verbinden, weil sie dessen Wirkungen sind: es gibt gewisse Vorstellungen, die sich nothwendig mit den Vorstellungen gewisser Gefühle verbinden. Das eine Mal ist die Nothwendigkeit im Gemüthe, das andere Mal im Verstande. Nun sind aber Gefühl und Vorstellung vom Gefühl nichts wesentlich verschiedenes, sondern sie sind ein und dasselbe, nur mit dem Unterschiede, dass dieses eine das erste Mal erlebt, das andere Mal vorgestellt wird. Dem Erlebten lag eine Kraft zu Grunde, welche nothwendig gewisse Wirkungen hinzufügte; dem Vorgestellten liegt eine Kraft zu Grunde, welche nothwendig zu der einen Vorstellung noch andere Vorstellungen hinzufügt. Soll daher Erlebtes und Gedachtes eins bleiben, so muss auch die Kraft, die in beiden wirksam war, ein und dieselbe sein; Fühlen und Denken beruhen auf derselben

Kraft, oder da es verschiedene Gefühle und in Folge dessen Vorstellungen verschiedener Gefühle giebt, so müssen Fühlen und Denken auf denselben Grundkräften, in der Mehrzahl gesagt, beruhen.

Alle Erkenntniss aber geschieht durch den Verstand. Wir werden also jene Kräfte nur durch den Verstand erkennen können, d. h. wir werden sie erkennen zuerst, nicht sofern sie das Leben des Gemüths, sondern sofern sie das Leben des Verstandes ausmachen. Eine Untersuchung über die Kräfte des Gefühls ist nicht möglich ohne ein Stück Logik. Doch fürchte man nicht, dass ich mich in allzulange logische Untersuchungen einlassen werde. Ich will versuchen mich auf das Nothwendigste zu beschränken.

Welchen Punkt sollen wir in's Auge fassen um die Kräfte unseres eigenen Denkens daran kennen zu lernen? Sicherlich muss es eine Handlung des Denkens sein, an der dies Denken sich selbst beobachten soll. Aber welche? Ich meine: das Urtheil. Nicht als ob ich taub wäre gegen die zahlreichen Einwürfe, die uns daran erinnern wollen, was alles vorangehen müsse, ehe ein Urtheil zu Stande kommen kann. Wer wäre gewillt das zu leugnen? Aber so oft ich auch den Versuch gemacht habe diese dem Urtheil voraufgehenden Stücke zu erkennen, so habe ich doch stets bemerkt, dass die Form, unter welcher ich diese Erkenntnisse gewann, keine andere war als das Urtheil, d. h. ein Satz, der mindestens Subjekt und Prädikat enthielt; und ich musste mir zuletzt eingestehen, dass ich, anstatt von anderen Stücken aus allmählich zum Urtheil hinzugelangen, vielmehr dies Urtheil stets voraussetzte. Es ist daher nichts anders als eine Selbsttäuschung zu meinen, man könne erst wer weiss welche ursprünglichen Stücke erkennen und nachher aus diesen das Urtheil wie ein bisher unbekanntes Geschöpf entstehen lassen. Das Urtheil vielmehr als die Form, unter der wir überhaupt erkennen, bildet den Ausgangspunkt für alle Forschung, und aus dem Urtheil heraus lässt sich erst ein Schluss machen auf die Stücke, welche in unserm Geiste vorhan-



den sein müssen, damit derselbe denken und erkennen kann. So konnte es denn nicht anders geschehen, als dass an den Eingang der Philosophie, welche sich mit der Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniss beschäftigt, ein Urtheil zu stehen kam, ich meine den Satz des Descartes: ich denke also bin ich. Und am Eingange des Werkes, welches die Lösung dieser Frage bringen sollte, die Kritik der reinen Vernunft, stand die Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Es sind aber viererlei Kräfte meines Geistes nöthig, damit ich überhaupt ein Urtheil fällen kann. Vor allem die Kraft irgend etwas zu erfassen als dasjenige, wovon ich eine Aussage machen will; und ich werde sobald ich etwas so erfasse, es unter gewissen Formen erfassen, entweder unter der der Einheit oder unter der der Mehrheit oder auch unter der der Allheit. Denn es ist eine andere Art des Erfassens, ob ich etwa von „vielen“ Menschen oder gar von „allen“ Menschen rede. Zu der Kraft aber überhaupt etwas zu erfassen tritt die andere Kraft hinzu von diesem Erfassten etwas auszusagen. Dieses Aussagen selbst aber bewegt sich in verschiedenen Formen. Denn ein anderes ist es ein Prädikat dem Subjekt hinzufügen, ein anderes dasselbe von ihm ausschliessen, und es ist ein Unterschied ob ich sage: „das ist mir unlieb“ oder „das ist mir nicht lieb“ oder gar „das ist mir nicht unlieb“. Dabei lässt sich nicht verkennen, dass dieses äussere An- oder Ausschliessen noch keine Bestimmung enthält, in welchem Verhältniss das Ausgesagte zu dem Gegenstande, von dem die Aussage gemacht wird, steht. Denn es ist kein Zweifel, dass in den Sätzen „Karl ist krank“ und „Karl ist schlagend“, kürzer „Karl schlägt“, Subjekt und Prädikat in verschiedenem Verhältnisse zu einander stehen; Das eine Mal stehen beide als selbständige Begriffe einander gegenüber, das andere Mal wird das Subjekt als Ursache gedacht und das Prädikat enthält die Angabe dessen, wovon dieses die Ursache ist. Sage ich aber „Karl wird geschlagen“, so denke ich Karl und Schlagen

verbunden nicht unter der Form der Ursache, sondern unter der der Wirkung und in dem Satze „Karl schlägt sich“ sogar unter der der Wechselwirkung.

Es ist endlich zu beachten, ob ich etwa den Satz „Karl kommt“ nur beliebig in meinem Kopfe gedacht habe oder ob ein gewisser Karl wirklich kommt, so das ich einen wirklichen Vorgang mit meinen Worten ausdrücke. Es ist nicht genug, dass ich urtheile, sondern ich muss auch die Kraft haben das Verhältniss meines Urtheils zum thatsächlichen Leben zu bestimmen. Sage ich kurz: er kommt, so ist nicht zu zweifeln, dass ich hier etwas gemeint habe, was wirklich stattfindet. Ich könnte aber auch sagen: Karl kommt vielleicht, oder: er kommt bestimmt. In diesen Fällen hätte ich das Kommen angesehen nicht unter der Form der Wirklichkeit, sondern unter der der Möglichkeit oder Nothwendigkeit. Und wenn Karl unerwartet käme und ich spräche: da kommt er gerade, so wäre der Gesichtspunkt, unter dem ich das Verhältniss meines Urtheils zum wirklichen Leben bestimme, der der Zufälligkeit.

So gewiss es aber auch ist, dass ich einer besonderen Geisteskraft bedarf, um das Kommen Karls als etwas wirkliches vorzustellen, so ist doch nicht zu leugnen, dass ich nicht berechtigt bin von dieser Art vorzustellen Gebrauch zu machen, solange mir die Erfahrung nicht den Anlass bietet — in diesem Falle, wenn es nicht möglich wäre, dass dieser Karl, dessen Kommen ich verkündige, gesehen oder gehört werden könnte. Das gilt nicht von dieser einen allein, sondern von allen Geisteskräften, die ich eben in der Art, wie sie innerhalb des Urtheils auftreten, gezeichnet habe. Allerdings kann ich in meinem Denken beliebig schalten und walten und vermöge dieser ihm innewohnenden Kräfte nach Willkür Urtheile zusammensetzen, aber man wird mir nie erlauben das Spiel meiner Gedanken für eine Erkenntniss auszugeben. Zu einer Erkenntniss verlangt man nicht nur Urtheile an sich, sondern Urtheile gestützt auf Erfahrung.

Das Eigenthümliche aller Erfahrung aber besteht

darin, dass sie uns gegeben ist. Tisch, Baum, Haus sind freilich Vorstellungen, Gegenstände innerhalb meines Denkens. Als solche unterliegen sie den Denkkraften. Aber mein Denken hat sie nicht aus sich heraus geschaffen, sondern es ist ihm dazu ein gewisser Stoff gegeben. Also bedarf mein Geist, um derartige Vorstellungen zu besitzen, nicht bloss der Denkkraft, sondern auch einer Fähigkeit, vermöge deren er empfängt. Das Denken hatte gewisse eigenthümliche Formen, auch dieses empfangende Vermögen hat gewisse ihm eigenthümliche Formen. Jene treten hervor, wo immer das Denken in Thätigkeit tritt; diese müssen ans Licht kommen, wo immer irgend ein Stoff empfangen wird. Was an einem Urtheil, wie und wo es auch auftrat, nothwendig war, so dass ohne dies ein solches überhaupt nicht gedacht werden konnte, das wurde auf Rechnung des Denkens als die demselben nothwendigen Kräfte geschrieben. Was an einem erfahrungsgemäss gegebenen Gegenstande nothwendig erscheint, so dass ohne dies ein empfangener Stoff gar nicht gedacht werden kann, das muss auf Rechnung des empfangenden Vermögens als die demselben nothwendig anhaftenden Formen gesetzt werden. Dieser Formen aber giebt es zwei: Raum und Zeit. Man nehme einen Gegenstand der Erfahrung, welchen man wolle, er wird im Raum oder in der Zeit vorgestellt werden müssen. Man suche Raum und Zeit als gegeben aus der Erfahrung herzuleiten, anstatt sie als die Formen des empfangenden Vermögens zu betrachten; man wird, wie immer man verfahre, in jeder Erklärung beide bereits voraussetzen.

Man pflegt die Fähigkeit unsres Geistes einen gegebenen Stoff aufzunehmen das Vermögen der Anschauung oder die Receptivität zu nennen, und zwar im Unterschiede von der Spontaneität als dem Inbegriffe derjenigen Geisteskräfte, welche zu dem empfangenen Stoffe hinzutreten müssen, um ihn zu einem Urtheil zu gestalten.

## IX.

Soll also wirklich eine Erkenntniss gewonnen werden, so müssen zweierlei Fähigkeiten in uns sich in Bewegung setzen: einmal die des Empfangens sammt den ihr eigenthümlichen Formen und weiter die des Denkens, welche das Empfangene in besonderer Weise erfasst und gestaltet. So besitze ich z. B. die Vorstellung Wasser. Damit dieselbe zu Stande kam, waren nöthig: ein mir durch meine Sinne gegebener Stoff, die Empfänglichkeit meines Geistes sammt der ihr anhaftenden Form des Raums und endlich eine Denkkraft, welche beides zusammenfasste und zu einer Einheit oder einem Begriffe erhob.

Will ich nun über den so entstandenen Begriff ein Urtheil fällen, so ist klar, dass ich dasjenige, was bei Entstehung des Begriffs thätig war, in Gedanken wieder als ein einzelnes abtrennen und als Prädikat von dem Begriffe aussagen kann. Wenn ich sage „das Wasser ist flüssig“, so habe ich nichts weiter ausgesagt, als was ich soeben im Begriffe Wasser mitgedacht hatte. Dies bereits im Begriffe Enthaltene war in diesem Falle ein Theil des sinnlich gegebenen Stoffes, der zum Begriffe erhoben wurde. Aehnlich würde es sein, wenn ich urtheilen wollte: das Wasser hat eine Ausdehnung. Ausdehnung ist ein Raumbegriff, d. h. wenn ich auch erst bei Gelegenheit einer sinnlichen Wahrnehmung von einer Ausdehnung zu reden beginne, so ist doch der Begriff der letzteren nicht erst durch die sinnliche Anschauung mir gegeben, sondern er bildet wie der Raum überhaupt die Voraussetzung, unter der allein gewisse sinnlich gegebene Stücke zu Vorstellungen werden können. Zugleich aber ist Ausdehnung ein Begriff, d. h. sie ist nicht einfache Raumanschauung als solche, sondern es ist in ihr bereits eine gewisse Denkkraft verkörpert, durch welche die einfache Raumanschauung in besonderer Weise gestaltet worden ist. Ich habe also in diesem Falle von dem Begriffe Wasser nicht ein in demselben mitgedachtes sinnliches Merkmal ausgesagt, sondern vielmehr die Anschauungsform Raum, und zwar diese durch



eine Denkkraft bereits in besonderer Weise gestaltet. Ebenso würde es sein, wenn ich spräche: das Wasser ist ein Ding, nur dass ich hier die Raumanschauung mehr bei Seite gelassen und die Denkart allein als Prädikat ausgesagt habe, welche von Seiten meines Denkens nöthig war die Vorstellung Wasser zu ermöglichen.

Alle diese Urtheile, sofern sie das bereits im Begriffe Mitgedachte aussagen, tragen den Stempel der Nothwendigkeit an sich. Dennoch besteht zwischen ihnen ein Unterschied. So berechtigt ich bin das sinnlich wahrgenommene Merkmal „flüssig“ vom Wasser auszusagen, sobald ich es im Begriff Wasser mitgedacht habe, so hat doch dieses Mitdenken etwas willkürliches an sich. Denn wenn auch die Menschen gemeinsam eine Anzahl sinnlich wahrgenommener Merkmale zu einem Begriffe zusammenfassen und das ganze mit einem gebräuchlichen Namen belegen, so ist es doch immer mehr oder weniger ein Akt ihrer Willkür, wie viel solcher Merkmale sie gerade unter diesem Namen zusammenfassen. So denken wir uns das Wasser flüssig; das gefrorene Wasser dagegen nennen wir Eis. Ein Physiker dagegen denkt im Begriffe Wasser das Merkmal flüssig nicht mit, weil er auch das gefrorene Wasser immer noch als Wasser ansieht. Anders aber ist es mit jenen Prädikaten Ausdehnung oder Ding. Denn wie viele Merkmale ich auch sonst hinzudenken oder ausser Acht lassen möge, diese beiden werde ich immer mitdenken müssen, weil sie die Bedingungen enthalten, unter welchen ich überhaupt die Vorstellung Wasser haben kann.

In diesen Urtheilen wurde der Inhalt eines Begriffs aufgelöst; man nennt sie daher analytische Urtheile. Anders sind die synthetischen oder diejenigen Urtheile, in welchen ein neues Merkmal, das im Begriff nicht mit-enthalten ist, zu demselben hinzugefügt wird. Wenn ich z. B. sage „das Wasser schwillt an“ oder „das Wasser durchbricht den Deich“, so habe ich dem Wasser Eigenschaften zugeschrieben, welche ich in dem Begriffe Wasser nicht mitgedacht hatte. Was aber berechtigt mich zu diesen neuen Aussagen? Offenbar die sinnliche Wahr-



nehmung. Ich sehe die Fluth vor mir und entdecke in dem Bild vor meinen Augen eine Anzahl Merkmale; nicht nur diejenigen, welche ich bereits im Begriffe Wasser zusammengefasst habe, sondern auch neue, wie Anschwellen, Durchbrechen u. s. w. Und wie ich einst unter gewissen Formen der Anschauung und des Denkens die sinnlichen Merkmale zum Begriff Wasser verband, so habe ich jetzt einen sinnlichen Stoff unter anderen Anschauungs- und Denkformen erfasst, so dass ich die Vorstellungen Anschwellen und Durchbrechen erhalte. Denn es ist nicht zu verkennen, dass in Anschwellen der Begriff der Bewegung, einer Verbindung von Raum und Zeit, in Durchbrechen neben dem der Bewegung auch der der Ursache liegt. Gestützt nun auf die Wahrnehmung meines Auges habe ich jetzt die so gewonnenen Merkmale dem Begriffe Wasser verbunden.

Welchen Werth aber hat das durch solche Verbindung entstandene Urtheil? Es bereichert meine Erkenntniss allerdings, indem es mir neues zu dem bereits Bekannten hinzufügt, aber es leidet an dem Mangel der Zufälligkeit. Denn ich weiss, dass die sinnlichen Merkmale, die ich unter dem Begriffe Wasser zusammenfasse, sich auch mit anderen sinnlichen Merkmalen als den hier genannten verbinden können; das Wasser kann auch abnehmen oder ruhig innerhalb seiner Dämme dahinfließen. Ich habe zwar in diesem Urtheil gewisse Anschauungs- und Denkformen wie Ausdehnung und Ding mit anderen Formen der Art, wie Bewegung und Ursache, verbunden; aber diese Verbindung ist erst geschehen auf Grund sinnlicher Wahrnehmung und wird nur durch diese letztere gerechtfertigt. — Jetzt sehe ich aber, wie die Fluth durch den zerrissnen Deich dringt und geraden Weges auf die Hütten der Arbeiter losbricht und ich rufe: die armen Menschen! sie werden sich nicht mehr retten können; denn auf dem kürzesten Wege dringen die Wogen gegen ihre Wohnungen. Wie komme ich zu diesem Schlusse? Ich meine, je kürzer der Weg, um so schneller werden die Fluthen ihr Ziel erreichen. Woher aber weiss ich, dass dieser Weg der

kürzeste ist? Weil ich die Fluthen gerade darauf losstürmen sehe. Ich habe den Weg nicht gemessen, sondern aus der geraden Richtung folgt schon, dass der Weg der kürzeste ist. Das ist nicht zufällig, sondern nothwendig so. Ich brauche nicht erst wer weiss wie viele Fälle durchzuprobiren, sondern es ist mir mit innerer Nothwendigkeit gegeben, dass gerade und kürzest sich verbinden. Dennoch ist in dem Begriff des einen der des anderen nicht enthalten. Ich habe also hier ein synthetisches Urtheil, aber eines, das nicht erst durch zufällige Wahrnehmung gewonnen wird, sondern das um seiner Nothwendigkeit willen seinen Grund vor aller Erfahrung haben muss, kein synthetisches Urtheil *a posteriori*, sondern *a priori*. Wie lassen sich Urtheile dieser Art erklären?

## X.

Es ist das besondere Geschäft der kritischen Philosophie gewesen die Bedingungen aufzusuchen, unter denen synthetische Urtheile *a priori* möglich sind. Denn indem man die eigenen Erkenntnisse prüfte, gewahrte man, dass deren etliche durch die innere Nothwendigkeit, mit der sie sich aufdrängten, weit über die Zufälligkeit aller Wahrnehmung erhoben wurden; und wenn dieselben auch erst bei Gelegenheit der Wahrnehmung auftraten, so musste doch um dieser Nothwendigkeit willen ihre Quelle vor aller Wahrnehmung in der Anlage des menschlichen Geistes selbst gesucht werden. Die Mathematik behauptete von jeher nur mit solchen Erkenntnissen zu thun zu haben, und selbst gewisse Erkenntnisse der Naturwissenschaft. z. B. die, dass alle Dinge in Causalzusammenhänge stehen, erwiesen sich als Grundsätze, welche anstatt aus der Erfahrung erst abgeleitet zu sein, vielmehr bei aller Erfahrung die Voraussetzungen bildeten, unter welchen eine gesetzmässige Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. Erfahrung allererst möglich ward. Es handelte sich also um die Aufgabe die Bedingungen zu finden, durch welche solche Erkenntnisse möglich werden, Bedingungen also,

die nicht selbst erfahren werden konnten, sondern welche die Voraussetzung aller Erfahrung bildeten. Man war sich wohl bewusst, welcher Art die Erkenntniss dieser Bedingungen sein würde. Dieselben konnten nicht selbst erfahren, sondern nur vom Boden feststehender Thatsachen, der synthetischen Urtheile a priori, aus gefordert werden. Man gab dieser Disciplin daher den Namen Transscendentalphilosophie.

Um nun diejenigen Stücke zu erhalten, welche in der Anlage unsres Geistes selbst enthalten sein sollten, legte man sich die Frage vor, welche Begriffe die allgemeinsten seien. Man wollte, indem man alles abtrennte von den Dingen, was sich abtrennen liess, zuletzt zu denjenigen Begriffen gelangen, welche sich nicht mehr abtrennen liessen. von denen der eine oder der andere, sollte von einem Dinge überhaupt noch die Rede sein, nothwendig demselben zukommen musste. Und man fand die Begriffe Raum, Zeit und die sog. Kategorieen. Von diesen Begriffen wurden zwei, Raum und Zeit, zurückgeführt auf die Anschauung als deren nothwendige Formen; als Eigenthum des Denkens blieben die Kategorieen übrig; wie haben wir diese aufzufassen?

Kategorieen sind Begriffe. Als solche sind sie Ergebnisse des Denkens. Aber es handelt sich hier nicht um das, was durch das Denken hervorgerufen wird, sondern um das, was in unsrem Denken nothwendig enthalten sein muss, damit wir denken und erkennen können. Wir wollen keine Begriffe, sondern besondere Arten unsres Denkens, dem letzteren eigenthümliche Formen, Funktionen oder Kräfte.

Wir müssten also aus den Kategorieen weiter zurückschliessen auf so und so viel Kräfte, die dem Denken eigen sind. Wie aber wollen wir diese Kräfte bezeichnen? Es bleibt dem Denken seine eigenen Kräfte zu bezeichnen keine andere Form als die des Begriffs. Begriffe aber sind Wirkungen jener Kräfte, nicht diese selbst. Wir besitzen also kein Mittel diese Kräfte zu benennen, als indem wir die Wirkungen derselben nennen. Daraus ent-

steht der Schein, als ob wir Begriffe nannten, während wir doch die Ursachen dieser Begriffe, gewisse Geisteskräfte meinen.

Aus diesem Grunde habe ich in den vorstehenden Skizzen stets von Denkkraften gesprochen, ohne dieselben mit bestimmten Namen zu belegen. Ich hätte keinen Namen gehabt als den des Begriffs. Es lag mir aber daran, darauf hinzuweisen, dass es überhaupt solche Kräfte geben müsse. Und ich wollte ihren Charakter als Kräfte nicht durch Begriffe trüben.

Ich zögere jetzt nicht länger die Kräfte durch Begriffe zu benennen. Doch möchte ich eins bemerken. Es erfordert eine besondere Abhandlung jeden einzelnen derartigen Begriff in seiner Berechtigung und Bedeutung zu erweisen. Das ist hier nicht meine Aufgabe. Der Leser wird auf den ersten Blick vielleicht an dem oder jenem zweifeln. Dieser Gefahr muss ich mich aussetzen. Wer ernstlich sich darüber unterrichten will, dem rathe ich die betreffenden Abschnitte des Krause'schen Werkes nachzulesen, zu denen ich nichts hinzuzufügen habe. Wer aber vorläufig mit mir einen Blick hineinthun will in die Frage, wie Wissenschaft vom Gefühle möglich sei, den bitte ich mir nur einige dieser Begriffe zuzugestehen: denn ich werde nur einige brauchen, um die Lösung jener Frage zu zeigen, und ich hoffe diejenigen zu treffen, welche mir der Leser wohl am leichtesten zugestehen wird.

Ich gebe die Begriffe nach der von Krause entworfenen Tabelle:

Quantität.	Qualität.	Relation.	Modalität.
Einheit	Position	Substanz	Wirklichkeit
Vielheit	Separation	Ursach	Zufälligkeit
Wenigkeit	Limitation	Wirkung	Möglichkeit
Allheit	Negation	Wechselwirkung	Nothwendigkeit

Wie aber kommen durch diese Stücke die synthetischen Urtheile a priori zu Stande?

Ich habe bereits darauf hingewiesen, wie diese Stücke als nothwendige Bestandtheile in den einzelnen Vorstellungen (Wasser) zu Tage treten. Jetzt handelt es sich um die nothwendige Verknüpfung der aus verschiedenen



solchen Stücken bestehenden Vorstellungen untereinander. Selbstverständlich ist es nicht meine Aufgabe die Möglichkeit dieser Verknüpfungen an zahllosen hierher gehörigen Beispielen zu erläutern. Ich wähle nur zwei Beispiele und zwar die einfachsten, an denen die Grundlagen solcher Verknüpfungen am leichtesten eingesehen werden können. Ein synthetisches Urtheil a priori lautet: Zur Wahrnehmung eines Punktes habe ich nur einen Augenblick nöthig. In dem Begriffe Punkt liegt nicht der des Augenblicks enthalten, denn der eine ist ein Raumbegriff, der andere ein Zeitbegriff. Doch sind beide mit einander verwandt. Woher die Verwandtschaft? Als Raum und Zeit sind sie verschieden, aber diejenige Denkform, unter der ich in diesem Falle Raum und Zeit erfasst habe, kann dieselbe sein. Welche ist das? Es bedarf keines Suchens um in Punkt und Augenblick diejenige Form unsres Denkens zu erkennen, welche wir mit dem Begriff Einheit bezeichnen. Hier also waren die Anschauungsformen verschieden, die Denkform dieselbe. Von derselben Art würde das Urtheil sein: je länger die Zeit desto mehr Raum kann ich überschauen; nur dass ich hier Raum und Zeit unter der Form der Vielheit, und nicht unter der der Einheit erfasst habe.

Anders wird die Sache, wenn ich z. B. urtheile: die Gegenwart kann von uns nur als Augenblick erfasst werden. Gegenwart und Augenblick sind beide von einander verschieden; im Begriff des einen ist der des anderen nicht enthalten. Doch stehen sie sich gleich, sofern sie beide der Zeit angehören. Es kann ihre Verschiedenheit also nur daher rühren, dass die Denkformen, welche in beiden enthalten sind, verschieden sind. Die Denkform, welche dem Begriff Augenblick zu Grunde liegt, ist die der Einheit. Gegenwart wird die Zeit genannt, sofern wir sie als positive Zeit denken. Es dürfte diesem Begriff daher die Form der Position zu Grunde liegen. Die Zeit, unter der Form der Wirklichkeit erfasst, nennen wir das „jetzt“. Auch das „jetzt“ lässt sich immer nur als Augenblick denken. Sollten nun Augenblick, Gegenwart, jetzt mit



einander verwandt sein, obwohl sie doch sich wieder von einander unterscheiden, so müssen auch die ihnen zu Grunde liegenden Denkformen, obwohl an sich verschieden, doch eine Verwandtschaft besitzen.

Dies führt zu einer neuen Erkenntniss. Dass die Denkformen einer und derselben Classe eine gewisse Verwandtschaft hatten, z. B. die der Quantität: Einheit, Vielheit u. s. w. war selbstverständlich. Wir sind jetzt gezwungen auch gewissen Denkformen verschiedener Classen eine Verwandtschaft zuzugestehen. Wie aber sollen wir diese Verwandtschaft erklären? Jene Denkformen werden durch Begriffe ausgedrückt, über die hinaus es keine weiteren höheren Begriffe gibt. Also kann diesen Zusammenhang zu erklären auf höhere Begriffe nicht weiter zurückgegangen werden. Es bleibt daher nichts übrig als dass die verwandten Begriffe verschiedener Classen sich gegenseitig diese Verwandtschaft sichern. Dass aber ein solcher Zusammenhang existirt, lässt sich wenigstens an einigen unschwer erkennen. Ich weise hin auf Allheit und Negation; beide stehen in nothwendiger Beziehung. Denn gesetzt, ich hätte in der einen Hand alles, so könnte ich in der anderen nichts haben. Welchen von beiden Begriffen ich auch zuerst erfasse, er weist auf den anderen zurück. Ich sage daher: sie stehen in nothwendiger Wechselwirkung zu einander. Nothwendigkeit und Wechselwirkung sind aber ebenfalls Begriffe, welche auf Denkformen hinweisen. So habe ich denn hier die eine Kategorie durch die andere bestimmt. Und ich darf sagen: wenn diese Grundbegriffe durch andere höhere Begriffe nicht erklärt werden können, so bleibt zu ihrer Erklärung nichts weiter übrig als dass sie sich gegenseitig erklären. So erkläre ich Allheit, indem ich neben sie die Negation stelle; ich erkläre, die Anschauungsform der Zeit vorausgesetzt, den Augenblick indem ich auf das jetzt oder auf die Gegenwart, die im nächsten Augenblick Vergangenheit wird, hinweise. Nach diesen Gesichtspunkten sind die Kategorieen in der obigen Tabelle bereits geordnet, und zwar in der Weise, dass die neben einander stehen-

den Begriffe verschiedener Classen die verwandten Denkformen andeuten.

## XI.

Ich eile nach dieser Unterbrechung zu den Gefühlen zurück. Ich hatte gesagt, es müssten dem Denken und Fühlen gemeinsame Kräfte zu Grunde liegen. Jetzt sind eine Anzahl solcher dem Denken eigenthümlicher Kräfte aufgestellt worden. Und es fragt sich, ob sich diese Kräfte auch innerhalb der Gefühle vorfinden.

Jedesfalls kann ich nur über Gefühle urtheilen, sofern sie Vorstellungen meines Denkens geworden sind; und indem ich über diese Vorstellungen urtheile, muss dieses Urtheil all den kritischen Bemerkungen ausgesetzt werden dürfen, denen die Urtheile insgesamt unterliegen.

Solcher Urtheile habe ich aber bereits mehrere genannt. Sie lauteten: Hass treibt fort von dem Gehassten, Liebe treibt zur Vereinigung mit dem Geliebten. Hass kann sich mit Furcht, Liebe mit Sehnsucht verbinden, aber nicht Liebe mit Hass. Der Liebe ist der Charakter der Ausschliesslichkeit eigen. Solche Urtheile tragen den Stempel der Nothwendigkeit an sich. Wenn sie auch erst innerhalb der Erfahrung auftreten, so sind sie doch durch diese Nothwendigkeit über alle Zufälligkeit der Erfahrung erhaben. Die Grundlagen, auf denen sie beruhen, müssen daher vor aller Erfahrung in uns liegen, und zwar ebensogut wie die Grundlage für den Satz, dass die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, obwohl auch letzterer erst bei Gelegenheit äusserer Wahrnehmung zu Tage zu treten pflegt. Es ist aber auch nicht zu bezweifeln, dass jene Sätze synthetischer Art sind; denn sollte etwa der Begriff fort bereits im Begriff Furcht oder Hass, der des zusammen oder der Vereinigung bereits in dem der Sehnsucht, der der Ausschliesslichkeit in dem der Liebe enthalten sein? diese Sätze haben sonach die Geltung synthetischer Urtheile a priori und wir werden sie zu erklären haben auf dieselbe Weise wie die übrigen Urtheile dieser Art.

Es gab zweierlei Mittel die nothwendige Verknüpfung zweier verschiedener Vorstellungen zu erklären: entweder es waren die denselben zu Grunde liegenden Denkformen dieselben, während die in ihnen zur Anwendung gekommenen Anschauungsformen verschieden waren; oder die Denkformen waren zwar verschieden, aber doch unter einander verwandt.

Nun ist Hass ein Begriff, der meiner inneren Anschauung entstammt, fort dagegen ein Begriff der Bewegung d. h. einer Verbindung von Raum und Zeit. Insofern sind beide unterschieden. Das gemeinsame in beiden kann also nur die Denkkraft sein, welche ihnen zu Grunde liegt.

Welche aber ist das? Wir wissen, dass der Hass nach der Vernichtung des Gehassten strebt. Es ist fast sprichwörtlich zu sagen: der Hass verneint. Ich meine daher, dass die Negation es ist, welche dem Hass sein eigenthümliches Gepräge giebt. Die Bewegung „fort“ aber verhält sich verneinend zu ihrem Ausgangspunkt. Ich werde daher die Verwandtschaft beider erklären durch die in ihnen ausgeprägte Geisteskraft, welche wir mit dem Begriffe Negation bezeichnen.

Nun verbindet sich aber nicht nur der Hass, sondern auch die Furcht mit der Bewegung „fort“. Ich werde daher nicht umhin können auch in der Furcht die Kraft der Negation zu suchen. Auch der Fürchtende will, dass etwas nicht sei; nur mit dem Unterschiede, dass er das nicht willkommene nicht selbst zu entfernen sucht, sondern sich erwartend oder leidend gegen dasselbe verhält, während der Hass nach der Vernichtung des Unerwünschten strebt. Ich sage daher: Hass sei Negation in Form des Strebens. Furcht dagegen Negation in Form der Erwartung.

Dasselbe Verhältniss findet statt zwischen Liebe, Sehnsucht und zusammen. „Zusammen“ bezeichnet die Vereinigung und ist ein Raumbegriff. Ich erkläre daher diesen Begriff entstanden aus der Anschauungsform Raum in Verbindung mit derjenigen Geisteskraft, welche man mit dem Begriff Wechselwirkung benennt. Diese selbe Geisteskraft liegt auch der Liebe und der Sehnsucht zu Grunde:

nur dass bei jener diese Wechselwirkung erscheint in der Form des Strebens, bei dieser in der der Erwartung.

Ich habe endlich von der Ausschliesslichkeit der Liebe geredet. Ausschliesslichkeit ist ursprünglich ein Raumbegriff. Von Wechselwirkung ist in ihm nichts enthalten, sondern es liegt ihm die Negation zu Grunde. Also beruht er auf einer anderen Geistesform als das Gefühl der Liebe. Doch muss diese Geistesform mit der der Wechselwirkung verwandt sein. Ich berufe mich daher auf die obige Bemerkung, nach welcher die Funktionen Wechselwirkung und Negation in gleiche Linie neben einander gestellt wurden. Ich bemerke übrigens auf derselben Linie die Kategorieen der Allheit und der Nothwendigkeit. Auch diese scheinen im Gefühl der Liebe vorzukommen. Denn der Liebende wünscht dem Geliebten alles zu sein, ebenso wie er sich ihm nothwendig dünkt. Auf solchem Wege dürften sich viele Eigenthümlichkeiten einzelner Gefühle erklären lassen.

## XII.

Ich habe soeben von den Gefühlen gesprochen, sofern sie Vorstellungen sind und sofern die letzteren sich unter einander verbinden. Aber diese Vorstellungen sollen doch nichts weiter sein als der Ausdruck für gewisse Zustände des Gemüths, Zustände welche allerdings stets vergangen sind, sobald das Bewusstsein Vorstellungen über sie gebildet hat, die aber trotzdem den letzteren erst zu ihrem Inhalte verholffen haben. Ich schliesse daher von diesen Vorstellungen zurück auf die durch sie bezeichneten Zustände und sage: dieselbe Geisteskraft, welche mir die Vorstellung ermöglicht, hat auch in dem Gefühle gelebt, das durch jene bezeichnet wird; die Geisteskraft, welche der Verstand Negation nennt, liegt nicht nur dem Begriffe Furcht, sondern auch dem Zustande des Fürchtens zu Grunde, und diese selbe Kraft, welche in diesem Zustand lebendig war, hat auch jene Bewegung veranlasst, welche der Verstand nachher dieselbe Geisteskraft benutzend mit „fort“ bezeichnet.

Aber es ist doch noch ein Unterschied zwischen dem Begriffe Furcht und dem darunter gemeinten Zustande. Denn wenn ich von diesem Begriffe rede in der Weise, wie ich es oben gethan, so lasse ich ganz unbeachtet, auf welchen Gegenstand diese Furcht sich bezieht, ich rede gewissermassen nur von der Geistesmaschine als solcher, sofern sie in einer Bewegung begriffen ist, ohne irgendwie zu beachten, welches Ding es gewesen ist, das diese Maschine in Bewegung gesetzt hat. Der wirkliche Zustand der Furcht dagegen ist stets auf das engste an einen solchen Gegenstand angeschlossen und ist ohne denselben gar nicht denkbar. Dieser Unterschied hat bedeutende Folgen.

Denn offenbar kann derselbe Gegenstand, der mir Furcht erweckt, von einem anderen vielleicht ersehnt werden; und was ich liebe, wird vielleicht von meinem Nachbarn gehasst. Das ist das Subjektive, was in jedem Gefühle enthalten ist. Aber dabei ist doch das einzelne Gefühl, sobald es einmal erweckt ist, in durchaus nothwendiger Weise bestimmt, und ich weiss, mag auch ein anderer erst bei anderer Veranlassung dies Gefühl erhalten, so wird es doch bei diesem in eben derselben nothwendigen Weise bestimmt sein. Also liegt das Subjektive oder Zufällige bei Gelegenheit der Gefühle nicht eigentlich in der Natur des Gefühls selbst, sondern in den Gegenständen, durch welche die Gefühle veranlasst werden oder besser in einer gewissen Empfänglichkeit des Menschen für diesen oder jenen Gegenstand.

Werden aber dadurch jene Urtheile, dass z. B. die Furcht zur Flucht treibt, auch etwa subjektiv und zufällig? Meiner Meinung nach nicht. Denn es ist der Verstand, der diese Urtheile ausspricht, und derselbe hat in letzteren jene Veranlassung zum einzelnen Gefühle ganz unberücksichtigt gelassen und nur den Mechanismus unsres Geistes herausgegriffen und über dessen nothwendige Einrichtung gesprochen. So habe ich z. B. in einer hügeligen Gegend spazierend gar oft gemeint mein Ziel auf dem kürzesten Wege zu erreichen, indem ich beständig gerade



auf dasselbe loszugehen bemüht war; und nachher, wenn ich von der Höhe auf meinen Weg zurücksah, ward ich inne, wie sehr ich im Zickzack gelaufen war. Dass ich den Satz, die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, in diesem Falle anwandte, war subjektiv und konnte berichtigt werden; aber wird dadurch der Satz als solcher etwa hinfällig? Ebenso mag der Satz „ich fürchte mich und fliehe“ etwas zufälliges haben in Hinsicht auf den einzelnen Fall, bei dem die äussere Veranlassung eine Hauptrolle spielt; aber als Satz innerhalb meines Denkens, welches nicht die Verbindung zwischen Veranlassung und Furcht, sondern zwischen Furcht und Flucht in's Auge fasst, erscheint er durchaus nothwendig und so gewiss wie irgend ein anderes Erkenntniss dieses Verstandes.

Eine andere Frage freilich wäre es, woher es komme, dass gewisse Eindrücke wohl dasselbe Bild des Auges, nicht aber dasselbe Bild auch dieselben Gefühle in den einzelnen Menschen veranlasst. Aber das Bild des Auges ist unabhängig von den Mächten unsres Geistes; wie jedoch diese Mächte auf Anlass des Bildes anheben zu wirken, bleibt zweifelhaft, mögen sie sich nun als Gefühl oder auch als Gedanke äussern. Denn dasselbe Bild erinnert mich vielleicht an eine schöne Reise, die ich früher gemacht, während mein Nachbar vielleicht die Kühe auf dem Bilde mit dem Viehstand seiner Heimath vergleicht. Doch wäre es denkbar, dass wir beide, wenn wir uns nur mehr in das Bild selbst versenken wollten, auch zu denselben Gedanken kommen würden. Und ich halte es nicht für unmöglich, dass auch verschiedene Menschen, die anfangs denselben Fall mit ganz entgegengesetzten Gefühlen betrachteten, bei näherer Würdigung auch in ihrem Herzen völlig übereinstimmen werden.

Doch ich greife hier in Dinge über, die nicht zu meiner Aufgabe gehören. Es genüge auf die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Urtheile, welche von den Gefühlen als solchen handeln, und auf die daraus sich ergebenden Grundbestandtheile der Gefühle aufmerksam gemacht zu haben.

## XIII.

Ich sage, der Verstand ist es, der das Gefühl aus dem Rahmen der veranlassenden Umstände heraushebt und dasselbe, soweit es reines Produkt des Geistes ist, zu einem synthetischen Urtheil a priori verwendet. Aber der Verstand thut noch mehr. Er erklärt auch die Urtheile dieser Art und zwar indem er aus dem Inhalte der Gefühle die einzelnen dasselbe construirenden Geistesfunktionen heraushebt. So zergliedert der Verstand, was das Leben ihm als eine Einheit darbietet. Wie ich aus einem Gewehre das Schloss herausnehmen und in seine Theile auseinanderlegen kann, während das Gewehr, wenn es wie beim Schiessen als eine lebendige Kraft auftritt, mit allen jenen Theilen und Theilchen sammt Schaft, Lauf und Patrone eine völlige Einheit bildet, so kann ich auch mit meinem Verstande die in dem einzelnen Gefühle enthaltenen Stücke von einander gesondert denken, aber erleben inmitten meines Gemüths kann ich dieselben nur in unauflöslicher Einheit.

Daraus dürfte sich ein gewisser Unterschied zwischen Denken und Fühlen feststellen lassen. Wie gesagt, die Grundkräfte beider sind dieselben. Aber im Verstande erscheinen dieselben wie losgelöst von dem gegebenen Stoffe, gleichsam in freiem Spiele die eigenen Geistesprodukte auflösend und verbindend. Im Gefühle dagegen sind diese Kräfte thätig in innigster Verbindung mit demjenigen Vermögen, welches den gegebenen Stoff aufzunehmen und zu empfangen bestimmt ist. Man hat die ersteren Funktionen der Spontaneität, das letztere die Receptivität genannt. Wollten wir daher den Unterschied zwischen Denken und Fühlen auf einen bestimmteren Ausdruck bringen, so könnten wir sagen: Im Leben des Verstandes stehen sich Receptivität und Spontaneität selbständig oder als Substanzen gegenüber; im Leben des Gemüths dagegen stehen sie mit einander in Wechselwirkung. Doch bin ich mit meiner Erklärung noch nicht zu Ende. Wenn ich nun auch sage in Hass und Furcht

steht die Funktion der Negation in Wechselwirkung mit einer gewissen Art der Receptivität, wie soll ich mir die Verschiedenheit zwischen Furcht und Hass, zwischen Erwarten und Streben erklären? Es bleibt nichts übrig als die Wechselwirkung zwischen Receptivität und Spontaneität sich verschieden zu denken. Denn wenn auch beide Stücke in innigster Verknüpfung stehen, so scheint doch beim Erwarten der Anlass zu dieser Verknüpfung mehr von Seiten der Receptivität oder desjenigen Vermögens, welches uns den gegebenen Stoff überliefert, auszugehen; während im Streben vielmehr die Geisteskräfte anheben zu wirken und den Gegenstand zu dieser Verbindung zu veranlassen scheinen. Man dürfte daher sagen: im Streben ist die Spontaneität die Ursache, welche die Receptivität zur Wechselwirkung zwingt; im Erwarten ist die Receptivität die Ursache, welche die Spontaneität zur Wechselwirkung zwingt.

Es ist jedoch noch eine dritte Art der Wechselwirkung denkbar, nämlich die, dass der Anlass zu derselben von Receptivität und Spontaneität zugleich ausgeht. Gebilde dieser Classe müssten also eine Vereinigung beider Stücke darbieten derart, dass sich schlechterdings nicht einsehen liesse, von welcher Seite aus der Anlass zu derselben gegeben wäre. Von dieser Art aber sind alle Begriffe, welche aus einer Verbindung zwischen Geisteskräften und der reinen Anschauung hervorgehen, z. B. Augenblick, Gegenwart, immer, Punkt, Körper, Ding, Kraft, Eigenschaft u. s. w. Dieselben werden daher von Krause mit zu den Gefühlen gerechnet; aber da sie doch weniger einen Inhalt als vielmehr die Formen enthalten, in welchen jedweder Inhalt, der überhaupt vom Geiste erfasst wird, demselben erscheinen muss, so pflegt er sie genauer Gefühlsformen zu nennen.

#### XIV.

Doch wohin sind wir mit unserer Erklärung über das Wesen des Gefühls gerathen? Gefühl soll Wechselwirkung sein zwischen Receptivität und Spontaneität? Welch' ge-

heimnissvoller Name für eine Sache, die jedem von Kind auf vertraut ist. Muss ein Mann, dem der Born des Gemüths noch frisch in seinem Innern quillt, nicht über solche Erklärung lächeln?

Aber ich denke man braucht sich davor nicht zu fürchten. Ein anderes ist es Erfahrungen machen, ein anderes die Erfahrungen erklären. Und ich habe schon gesagt, die alltäglichsste Erfahrung macht der Wissenschaft, die sie erklären will, oft die grössten Schwierigkeiten. Sehen wir das Licht nicht, das die Sonne blendend uns in's Auge sendet? So sage doch dem Arbeiter, was dies Licht sei, nenne ihm die Billionen Aetherschwingungen — was gilt's, er wird auch über deine Gelehrsamkeit lachen. Trotzdem mag der Physiker die Aetherschwingungen nicht entbehren; denn hat er gleich den Aether nie gesehen, so bedarf er desselben doch als einer nothwendigen Voraussetzung um die Fortpflanzung des Lichtes zu erklären. Sollte es nicht gestattet sein in Betreff des Gefühls eine ähnliche Annahme zu machen?

Die Erfahrung ist es welche beide Annahmen erzwingt. Und doch ist die Erfahrung bei beiden verschieden. Um die Annahme der Aetherschwingungen auf die Dauer zu sichern bedarf es noch einer ausgedehnten Beobachtung um zuzusehen, ob diese Voraussetzung wirklich im Stande ist alle vorkommenden Lichterscheinungen zu erklären. Diese Beobachtungen aber beziehen sich auf die äussere Natur und sind abhängig von dem Schwancken und der Kurzsichtigkeit unserer äussern Sinne. Die Beobachtungen dagegen, welche uns zu jener Annahme über das Wesen des Gefühls treiben, entspringen lediglich unsrer inneren Natur und sind angelehnt an die Vorgänge in unsrem eigenen Verstande, Vorgänge die man jederzeit erleben kann, sobald nur das Denken sich zu regen beginnt, und die daher jederzeit uns offen stehen die gemachten Voraussetzungen zu controliren. —

Wie aber soll jene Wechselwirkung zwischen Spontaneität und Receptivität gemeint sein? Etwa so, dass diese beiden Stücke ihre Eigenthümlichkeiten in dem durch sie

entstandenen Produkte nur vereinigen oder so, dass mit ihrer gemeinsamen Wirksamkeit eine neue Seelenthätigkeit überhaupt eröffnet wird, welche in ihrer Art und Weise völlig verschieden ist von der Art der Receptivität einerseits und der der Spontaneität andererseits?

Ich wage nicht darauf zu antworten oder auch nur eine Antwort zu versuchen. Denn schon jene „Wechselwirkung“ zwischen beiden, wie wir sie angenommen, war nichts erfahrbares mehr, sondern etwas, was vom Boden sicherer Erfahrung aus zur Erklärung derselben gefordert wurde. Und man muss sich hüten über das nothwendige Mass hinaus solche Forderungen aufzustellen, oder gar solche doch nur geforderte Stücke wie feststehende Erkenntnisobjekte zu behandeln und über Eigenschaften derselben Auskunft zu verlangen, die man doch nur von Gegenständen der Erfahrung zu geben vermag.

Aber sehen wir einmal von dieser Erklärung über das Wesen des Gefühls gänzlich ab. Richten wir den Blick zurück auf jene Erklärungen, welche wir über einzelne Gefühle gegeben haben. Sollte es möglich sein durch solche Beschreibung und Erklärung jemandem, der das Gefühl nicht besitzt, von dem ich spreche, dennoch dasselbe deutlich zu machen? Ich glaube: ja; vorausgesetzt natürlich, dass er überhaupt zu fühlen vermag. Ich kann jemanden, der noch kein Sechseck gesehen hat, doch dahin bringen, dass er vor seinem geistigen Auge sich diese Figur entwirft; allerdings vorausgesetzt, dass er überhaupt Figuren, Seiten vorher kennen gelernt hat. Ich beschreibe eine Gegend, die mein Nachbar nie gesehen, und kann doch bewirken, dass die Gegend gleichsam leibhaftig vor seinen Augen erscheint; aber er würde sie nicht in seinem Geiste schauen, wenn ihm sein Gedächtniss nicht Berge, Wälder, Flüsse böte, mit denen er meinen Worten folgend sich die Landschaft zusammensetzt. Aber nehmet an, ein Mann wäre blind; kann die lebendigste Schilderung ihm vielleicht die Vorstellung des Lichtglanzes geben? Und wäre jemand durchaus gefühllos, würde die beste Beschreibung ihm eine Vorstellung des Gefühles bringen?



Es setzt also jede Wissenschaft, die eine gewisse Erfahrung bearbeiten will, einen Theil dieser Erfahrung als bekannt voraus. Auch die Wissenschaft vom Gefühle verlangt um von jemandem verstanden zu werden, dass derselbe überhaupt Gefühle besitzt. Diese Gefühle wird sie ihm erklären und vom Boden dieser Gefühle aus vermag sie sogar durch Beschreibung und Veranschaulichung neue, ihm bisher unbekannte aber von anderen wohl gepflegte Gefühle in ihm anzuregen.

### XV.

Der Beispiele, die ich gebraucht habe, sind nur wenige gewesen. Das ist nicht ohne Absicht geschehen. Denn ich wollte nicht durch die Fülle des Stoffs die einfachen Grundgedanken verwirren. Und ich meine, wenn letztere wahr sind, so muss ihre Wahrheit schon an den kleinsten Beispielen zu Tage treten. Es handelte sich darum die innere Gesetzmässigkeit der Gefühlswelt zu entdecken. Dies geschah, indem die nothwendige Verknüpfung einzelner Gefühle nachgewiesen wurde. Dieser Nachweis aber wurde geliefert in engstem Anschluss an diejenigen Geisteskräfte, welche ehemals durch die schärfste Kritik als die Bedingungen aller Erkenntniss überhaupt zu Tage gefördert worden sind. Somit lehnt sich diese Methode die Gefühle wissenschaftlich zu behandeln unmittelbar an die Grundpfeiler aller menschlichen Erkenntniss an. Ja sie verdoppelt deren Sicherheit, indem sie dieselben zu Trägern des seelischen Lebens überhaupt macht. Dadurch wird eine ganz neue Einheit des menschlichen Geistes geschaffen, eine Einheit, welche nicht das eine Vermögen dieses Geistes zu gunsten des anderen unterdrückt oder doch ignorirt, sondern die vielmehr die grösste Mannigfaltigkeit im einzelnen zulässt, wenn nicht geradezu fordert.

Denn es ist gerade das Kennzeichen echter Wissenschaft mit der Sicherheit der gewonnenen Erkenntnisse eine Fülle neuer Aufgaben zu verbinden. Der alte Satz, ich weiss dass ich nichts weiss, bewahrt auch hier seine Gel-

tung. Nicht als ob es gälte einem verschämten Skepticismus das Wort zu reden, sondern weil der Mensch, je mehr er erforscht hat, um so deutlicher einsieht, wie viel ihm noch zu erforschen übrig bleibt, sodass das bisher Erforschte den neuen Aufgaben gegenüber so gut wie nichts erscheint.

Man mache den Versuch von den hier aufgestellten Erkenntnissen aus ein paar Schritte weiter zu gehen. Wir lernten einige Raum- und Zeitbegriffe kennen, in denen die Formen der reinen Anschauung sich mit gewissen Denkkraften verbanden. Punkt erwies sich entstanden aus Raum und Einheit, Augenblick aus Einheit und Zeit. Was ist nun Raum in Verbindung mit den Funktionen der Vielheit, Allheit bis hin zur Nothwendigkeit? Oder wie heissen die Begriffe aus Zeit und denselben Funktionen entstanden? Und kann ein solches Produkt aus Anschauung und Denkform nicht seinerseits wieder mit neuen Denkformen in Verbindung treten? Ich bemerkte oben, in „fort“ sei die Funktion der Negation enthalten. Zugleich war „fort“ ein Begriff der Bewegung, d. h. einer Verbindung von Raum und Zeit. Endlich aber ist das fort eine Bewegung in der Richtung der Linie, während z. B. Negation als Bewegung in der Richtung eines Körpers mit „los“ bezeichnet wird (z. B. lostrennen und nicht fort-trennen.) Nun ist aber die Linie wieder ein Begriff entstanden aus Anschauung und Denkfunktion. Man sieht also, welche Stücke unsres Geistes sich zusammensetzen, um den einen Begriff des „fort“ herzustellen: Rauman-schauung mit Denkfunktion (Linie), dies Produkt verbunden mit der Zeit (Bewegung), endlich das neue Produkt verbunden mit Negation (fort). Wie viele solche Verbindungen aber würden sich ergeben, wenn wir statt der hier angewandten Denkfunktionen die übrigen in ihrer Verknüpfung mit den jeweiligen Produkten aufsuchen wollten? Schon der oberflächlichste Blick überzeugt uns von der Masse des Materials, das hier seiner Auflösung harrt. Man wird um der Fülle der Ausdrücke zu entgehen nicht umhin können, wie bereits Krause gethan, statt der ein-

zelenen Worte vielmehr Zeichen zu setzen, Zeichen, die als solche etwas willkürliches an sich tragen, aber doch nothwendig sind um in dem überreichen Stoffe mit möglichst geringem Aufwand an Zeit und Worten sich zurechtzufinden.

Dasselbe gilt von den Gefühlen. Streben als Negation ist Hass, Erwarten als Negation ist Furcht. Wie heisst Streben, wie heisst Erwarten als Einheit, Vielheit, Position bis zur Nothwendigkeit? Und können die so zusammengesetzten Gebilde nicht wieder mit neuen Funktionen oder gar unter einander zu neuen Gebilden sich vereinigen? Denn offenbar würde mit jenen einfachen Gebilden des Strebens und Erwartens der Reichthum der Gefühlswelt noch lange nicht erschöpft sein. Es ist eine unendliche Aufgabe, die sich hier erhebt, sobald man auch nur an Hass und Furcht die Geistesfunktionen aufzusuchen begonnen hat.

Ich will nicht weiter darauf eingehen. Schon das Krause'sche Werk enthält eine Menge Formeln, und doch bilden diese nur den Anfang, während die Hauptmasse noch der Erlösung aus dem verborgenen Innern des Menschenherzens harret.

## XVI.

Eine Wissenschaft, welche mit dem Anspruche auftritt etwas neues zu bieten, wird leicht missverstanden. Man meint neue Erfahrungen zu gewinnen und findet nur alte Erfahrungen neu begründet. Und mancher, der wohl gern etwas neues hinzu lernt, aber in der alten Methode, in der er sich bisher sicher und behaglich gefühlt, nicht gern gestört werden möchte, weist unmuthig ein Werk zurück, das ihm wenig bietet, aber um so mehr Anforderungen an ihn stellt.

Mit der Wissenschaft vom Gefühle steht es etwas anders. Dieselbe ist überhaupt bisher über die Anfänge kaum hinausgekommen. Hat doch eine Wissenschaft wie die Theologie in ihrer Glaubenslehre, die auf dem Gefühl als auf ihrem Grundsteine ruht, bisher viel zu viel Zeit auf Widerlegung supranaturaler Anschauungen ver-

wenden müssen, als dass sie Musse hätte finden können ihre natürlichen Grundlagen weiter auszubauen. Ich habe in diesen Skizzen das Gefühl der Frömmigkeit nicht mit unter die Beispiele aufgenommen, weil ich es nicht für einfach genug erachte, um leicht nach seinen Grundbestandtheilen zerlegt werden zu können. Aber auch ohne dies dürfte der Versuch in der angegebenen Weise Gefühle wissenschaftlich zu behandeln der Theologie von Nutzen sein. Der ungeschliffene Diamant wird vom Unkundigen gar leicht unbeachtet gelassen; der geschliffne dagegen zieht durch sein Feuer aller Augen auf sich. Das dürfte sich auf das Gefühl anwenden lassen. Auch der Materialist hat Gefühle und manchmal recht edle, heilige Gefühle; aber er schätzt sie nicht oder will sie nicht schätzen, weil wissenschaftliche Forschung noch nicht ihren leuchtenden Glanz enthüllt hat. Es wäre schon etwas werth die Gefühle der Wissenschaft überhaupt erschlossen zu haben; und ob wir gleich nicht im Stande sein sollten alle Gefühle sofort bis auf ihren Grund zu erklären, wie ja auch der Naturforscher nicht alle Erscheinungen der Natur bereits zu erklären vermag, so würden doch einmal der Wissenschaft erschlossen die Gefühle dasselbe Ansehen beanspruchen dürfen wie die Gegenstände der äusseren Natur, wenn anders Wissenschaft als solche noch ein Ansehen hat. Und von diesem Standpunkte aus möchte ich für meine psychologischen Skizzen auch in theologischen Kreisen um eine freundliche Aufnahme bitten.

# Die Toleranzedikte des Kaisers Gallienus und ihre staatsrechtliche Geltung unter Aurelian.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Düsseldorf.

Eine genaue Prüfung des bezüglichen Quellenmaterials hat mich zu dem Ergebniss geführt, dass die aurelianische Christenverfolgung zwar nicht in der Intention, wohl aber nach ihrer Wirkung, d. h. räumlich sowohl als zeitlich, eine äusserst beschränkte, unvollständige war, die nur einigen wenigen Gläubigen im südöstlichen Thracien und den zunächst belegenen Territorien das Leben raubte: Erst Anfang 275 anhebend, erlosch sie bereits wenige Wochen nach Unterzeichnung der Verfolgungsrescripte, da der Kaiser schon um Mitte März desselben Jahres ermordet wurde. Zumal aus dem Vergleich von Eus. Hist. eccl. VII, 30. VIII, 1. 4 mit Lact. mort. pers. c. VI, Eusebii chronicon Hieronymo interprete ad a. 279 (ed. Migne, S. 578) und Oros. VII, 23, erhellt, dass die christliche Kirche zwischen März/April 270 und Anfang 275, also während des grössten Theiles der Regierungszeit Aurelians, von Seiten der römischen Staatsgewalt unbehelligt geblieben ist. Aber hiermit ist zur kritischen Würdigung der gegenseitigen Beziehungen zwischen Christenthum und heidnischem Staat im gedachten Zeitraum noch keineswegs die erforderliche Basis gewonnen. Allerdings haben schon Samuel Basnage (Ann. politico-eccl. t. II [Roterodami



1706], S. 422. §. VIII; S. 425, §. II; S. 430. §. III. IV) und andere Forscher, die wie dieser bemüht sind, die vielen dem Kaiser Aurelian von einer getrüбten Tradition vindicirten Martyrien einer verständigen Kritik zu unterziehen, aus der blossen Thatsache, dass Aurelian bis gegen Ende seiner Regierung dem Christenthum seinen kaiserlichen Schutz gewährt hat, den Schluss hergeleitet, es hätte während jener ganzen Periode im gesammten römischen Reich keine Märtyrer gegeben. Was die Sache anbelangt, so komme auch ich genau zu demselben Ergebniss; allein die Motivirung ist keineswegs ausreichend: Jene Kirchenhistoriker haben eben einen sehr wesentlichen Punkt gänzlich ausser Acht gelassen, das Verhältniss nämlich, in dem die Christen sich in ihren Beziehungen zum heidnischen Staat befanden, als Aurelian mit dem kaiserlichen Purpur bekleidet wurde, mit anderen Worten, jene Forscher sind sich nicht recht klar geworden über die Frage, ob das Christenthum um 270 noch immer eine religio peregrina oder illicita war, oder ob es damals bereits als gesetzmässig bestehende Corporation, als religio licita staatlicherseits anerkannt war, und ob es im Genusse dieses Privilegiums von Aurelian belassen resp. beschützt wurde. Die Geschichte der christlichen Kirche von Trajan (98—117) bis auf Valerian (253—260) beweist, dass die Duldung, ja sogar das grösste Wohlwollen so mancher Imperatoren allein nicht immer im Stande gewesen ist, die Anhänger Jesu vor partiellen Bedrückungen in einzelnen Provinzen zu schützen. Bis zum Jahre 260 haben gewiss nicht wenige Kaiser den Christen ihre volle Gunst zugewandt oder sie doch geduldet, aber sie haben es unterlassen, das Christenthum durch förmliche Gesetze, durch Toleranzedictе in den Rang der religiones licitae zu erheben, und so konnte unter dem den Christen keineswegs abgeneigten Commodus (reg. 180—192) der Senator Apollonius — ohne Zweifel auf Grund der bekannten Instruction Trajans — zum Martyrium gelangen, und so konnte es sogar unter der Regierung des Christenfreundes Philippus Arabs zu der berüchtigten Christen-

hetze im ägyptischen Alexandrien kommen (vgl. meine Abhandlung „Alexander Severus und das Christenthum“ in der „Zeitschr. f. wiss. Theol.“ 1877, H. 1, S. 78). Anderseits lässt sich freilich nicht leugnen, dass unter den Kaisern Elagabal (218—222) und zumal unter dem hervorragend christenfreundlichen Alexander Severus (222—235) kein einziges Martyrium stattgefunden hat, obwohl beide Kaiser ebenfalls es vermieden haben, den Anhängern des Christengottes die Rechte einer religio licita zu gewähren (vgl. meinen Aufsatz über Alexander Severus, S. 49—51. 60—71. 78 ff.). Im Allgemeinen behält aber folgender Satz seine Richtigkeit: Das Wohlwollen der Kaiser sicherte in jenen Zeiten zwar den Christen im Ganzen die Ausübung ihrer Religion und hatte zur Folge, dass sie im Allgemeinen von den kaiserlichen Behörden und dem heidnischen Pöbel unbelästigt blieben, aber selbst die christenfreundlichsten Imperatoren konnten es, wie soeben angedeutet wurde, nicht immer verhindern, dass die Christen in einzelnen Provinzen oder Städten Opfer der entfesselten Volkswuth wurden, oder dass einzelne Statthalter auf Grund alter Gesetze gegen sie einschritten. Diese antiquae leges waren theils die schon zur Zeit der römischen Republik gegen die religiones peregrinae gerichteten Verbote theils Rescripte früherer Kaiser. Ueber die unsichere Lage der christlichen Kirche gegenüber dem heidnischen Staate findet sich eine treffende Bemerkung bei dem Benedictiner Ruinart (*Acta martyrum sincera* [Ratisbonae 1859], S. 17, Nr. 24). Ich will sie hier einrücken, muss jedoch darauf aufmerksam machen, dass Ruinart, wie ich alsbald nachweisen werde, irrtümlich jene so precäre Stellung der Christen im römischen Staat auch auf die Zeiten von Gallienus' Alleinherrschaft bis auf den Beginn der diocletianischen Christenverfolgung (260—303) ausdehnt. Die bezügliche Stelle bei Ruinart hat folgenden Wortlaut: „operae pretium est observare persecutiones adversus Christianos non ex solis Imperatorum edictis ortas fuisse, vel ex privatis praesidium odiis, aut solis populi clamoribus —, sed etiam, et quidem

maxime, ex Romanarum legum praescripto, quibus peregrina quaelibet religio vetabatur, ex Cicerone libro 2. de legibus, Christiani autem non solum novam et peregrinam (ut Romanis videbatur) nducebant religionem, sed et quamlibet aliam religionem falsam et ridiculam esse fatetantur. Has autem leges nec ipsi Imperatores poterant convellere, maxime si omnium consensu unanimi novis legibus fuissent roboratae“ etc.

Ungleich bessere Zeiten traten für die Christen seit 260 ein, seit Beginn der Alleinherrschaft des Kaisers Gallienus. Ich werde nunmehr ein Dreifaches nachweisen, erstens dass die Toleranzedikte des soeben erwähnten Fürsten einer Anerkennung des Christenthums als religio licita vollkommen gleichkommen, zweitens dass sich die Christen beim Regierungsantritt Aurelians noch im Genusse dieses Privilegiums befanden, drittens endlich dass die Christen auch noch von Aurelian bis kurz vor seinem Tode als gesetzmässig bestehende Corporation anerkannt wurden. Habe ich diese dreifache Argumentation geführt, so ist damit zugleich dargethan, I. dass zwischen 270 und Anfang 275 weder von Aurelian persönlich noch von seinen Behörden, weder von militärischen noch von bürgerlichen Magistraturen, Christen um ihres Glaubens Willen beunruhigt wurden, und II. dass auch damals keine Christen der fanatischen Wuth des heidnischen Pöbels zum Opfer gefallen sind. Mit anderen Worten: Erst wenn ich den erwähnten dreifachen Beweis geliefert habe, kann ich mit Basnage und Anderen meine Ueberzeugung dahin aussprechen, dass es zwischen 270 und Anfang 275 im weiten römischen Reich gar keine christlichen Märtyrer gegeben hat. Die vorliegende Untersuchung zerfällt also in zwei Hauptabschnitte, von denen der erste die christenfreundliche Gesetzgebung des Gallienus und deren Tragweite zum Gegenstand hat, und der zweite sich mit der Stellung befasst, die Aurelian im gedachten Zeitraum zu jenen Toleranzedikten eingenommen hat. Zur bequemerem Orientirung des Lesers schicke

ich aber noch einen weiteren Abschnitt voraus, der in knapper Form Aurelians Charakter und Persönlichkeit und zumal seine religiösen Anschauungen zum Gegenstand hat.

## I.

1. Der Kaiser Lucius Domitius Aurelianus ist der zweite in der Reihe der sogenannten illyrischen Soldatenkaiser, jener thatkräftigen Herrscher, die sich seit dem Jahre 268 nach den unglücklichen Regierungen eines Decius, Valerian und Gallienus mit ausgezeichnetem Erfolge die Aufgabe stellten, das von auswärtigen und einheimischen Feinden hart bedrängte Reich zu befreien und auf altrömischer Grundlage politisch und religiös zu reformiren. Alle diese Imperatoren von Claudius II. an bis auf Diocletian legten demgemäss den höchsten Werth auf das Fortbestehen der heidnischen Staatsreligion, ja Wohl und Wehe der römischen Welt schien ihnen von der steigenden oder sinkenden allgemeinen Verehrung der alten Sacra bedingt zu sein. Die erwähnten Fürsten konnten also dem Christenthum, dessen Lehrgebäude principiell zum Heidenthum im schroffsten Gegensatz stand, keine besonderen Sympathien entgegenbringen. Dies lässt sich auch speciell von dem gewaltigen Besieger der Zenobia, des Tetricus und der Germanen behaupten; der kriegerische Herrscher, der in vollem Masse den stolzen Ehrentitel *Restitutor orbis* verdient, nimmt ja unter den „rettenden“ illyrischen Imperatoren mit Recht einen besonders hervorragenden Rang ein. Und was noch weit wichtiger ist, Aurelian erscheint nach den authentischen Quellenberichten während seines ganzen Lebens als der eifrigste Vertreter des Polytheismus, mag man nun die Zeit vor seinem Regierungsantritt, jene drei Decennien berücksichtigen, in denen er sich in zahlreichen Feldzügen und sonstigen Dienstleistungen in rühmlichster Weise auf seinen künftigen kaiserlichen Beruf vorbereitete, oder mag man seine Regierungszeit selbst in's Auge fassen.

Besonders lebhaft muss seine Verehrung des Sonnen-

gottes gewesen sein: sie wird nicht nur von den Quellschriftstellern auf das Nachdrücklichste hervorgehoben (vgl. Flavii Vopisci vita Aureliani [ap. Herm. Peter ed. Script. hist. aug. vol. II], c. 1. 4. 5. 10. 25. 28. 35. 39. 41 und Zosim. hist. nova [ed. Bonnens.] I, 62), sondern auch durch zahlreiche Münzen<sup>1)</sup> bezeugt. Aus dem Eifer Aurelians für den Mithrasdienst liesse sich übrigens an und für sich, wie Neander (Allg. Gesch. der christl. Religion Bd. I. Abth. 1, [Hamburg 1825], S. 219) mit Recht einräumt, eher auf eine gewisse Inclination für fremdländische Culte und speciell für das Christenthum als auf das Gegentheil schliessen. Dieser Fanatismus für den Lichtgott könnte verwandt erscheinen mit jenem unklaren Monotheismus, dem in einer etwas späteren Zeit unter Anderen der so sehr christenfreundliche Constantius I. und bis mindestens 323/324 auch dessen berühmter Sohn Constantin ergeben war (vgl. meine Anzeige von Th. Zahn's Schrift „Constantin d. Gr. u. die Kirche“ im Bonner Theol. Lit.-Bl. 1877. Nr. 3, S. 49—54). Man könnte auch noch hervorheben, dass der Mithrasdienst Aurelians dem Sonnen-Cultus des berühmten Kaisers Elagabal, der keinen Act der Feindseligkeit gegen die Christen unternommen hat (vgl. meinen Aufsatz über Alexander Severus, S. 49—51), nicht unähnlich war. Wenigstens erhellt u. A. aus Vop. Aur. c. 25 geradezu die Identität des emesanischen Sol mit dem von Aurelian so eifrig verehrten Nunen. Allein man darf auf Dergleichen nicht allzu viel Gewicht legen, da es anderseits in ausreichender Weise beglaubigt ist, dass der fromme Heide über seinem Enthusiasmus für den Mithrasdienst auch die griechisch-römischen Nationalgottheiten keineswegs vernachlässigte: Auf seinen Münzen werden ausser dem Sol auch Jupiter, Mars, Neptun und Hercules gefeiert (vgl.

1) Vgl. Eckhel D. N. part. II vol. VIII. S. 481—484 und Cohen. Monnaies des empereurs Romains t. V. S. 148. 149, Nr. 187—194: S. 152, Nr. 1. 2; S. 139—142, Nr. 119. 120. 122. 128. 129. 131—145. Ueber den Sonnen-Cult Aurelians vergleiche man auch die vortreflichen Bemerkungen Eckhels (a. a. O. S. 483).



Eckhel VIII, S. 482—484 und Cohen V, S. 139. 140 und sonst). Weiter theilt uns sein Biograph Vopiscus (Aur. c. 35. 41) mit, dass er neue Priestercollegien gründete und sämtliche Tempel der Hauptstadt reichlich beschenkte. Endlich hat uns derselbe Autor (l. c. c. 20) ein interessantes Schreiben des Kaisers an den Senat aufbewahrt, welches so recht deutlich beweist, wie entschieden Aurelian auf dem Boden der altrömischen Staatsreligion stand. In diesem Briefe, der am 13. Januar 271 in der Curie vorgelesen wurde, ersucht der Kaiser den Senat, Angesichts der Gefahr des schweren Marcomannen-Krieges unverzüglich unter Beobachtung aller hergebrachten Cerimonien die sibyllinischen Bücher zu befragen. Sehr bezeichnend sind folgende Worte des Fürsten: „neque enim indecorum est diis iuvantibus vincere. sic apud maiores nostros multa finita sunt bella, sic coepta.“ Ferner ist zu erwägen, dass Aurelians religiöse Anschauungen niemals durch eine gebildete Erziehung geläutert wurden. Der Sprössling einer illyrischen Bauernfamilie wuchs ohne alle Beschäftigung mit den Wissenschaften auf dem Lande auf, und später war das Waffenhandwerk die einzige Schule, deren Unterricht er genoss.<sup>1)</sup> Aurelian, der enthusiastische

---

1) Vgl. Vop. Aur. c. 3—5. 24, Eutrop. Breviar. hist. Rom. (ed. H. R. Dietsch) IX, 13, Aur. Victor sen. de Caesaribus (ed. Gruner) c. XXXV, Nr. 7, Victor iun. epit. (ed. Gruner) c. XXXV, Nr. 1. — Was die von Vopiscus (l. c. c. 4) aus dem griechischen Schriftsteller Calliocrates von Tyrus geschöpfte Erzählung betrifft, wonach Aurelian der Sohn einer Sonnenpriesterin gewesen ist, so vermuthet Th. Bernhardt (Geschichte Roms von Valerian bis zu Diocletians Tode I, S. 144), die Thatsache, dass der Kaiser während seines ganzen Lebens eine besondere Verehrung für den Lichtgott hegebt habe, könne auch der Grund zur Entstehung jener Ueberlieferung gewesen sein. Amédée Thierry (Hist. de la Gaule sous l'administration Romaine II [Paris 1847], S. 317) und Jacob Burckhardt (Constantin der Grosse, S. 137) dagegen lassen den Aurelian unbedenklich als Sohn der Sonnenpriesterin gelten, und nicht mit Unrecht: Vopiscus sagt ja ausdrücklich, sie sei Priesterin gewesen „in eo vico, in quo habitabant parentes.“ Die Notiz steht also mit der ausreichend bezeugten dunkeln Herkunft des Imperators nicht im Widerspruch. Julius Brunner (Vopiscus' Lebensbeschreibungen [Leipzig 1868. Separat-Abdruck aus Bd. II der

Verehrer der alten Olympier, war schon aus diesem Grunde nicht frei vom Aberglauben des damaligen Heidenthums; zudem wird noch speciell bezeugt, dass er einst die Druidinnen, jene gallischen Wahrsagerinnen, über die Zukunft seiner Dynastie zu Rathe zog (vgl. Vop. Aur. c. 44: „Mirabile fortasse videtur, quod conpertum Diocletiano Asclepiodotus Celsino consiliario suo dixisse perhibet . . . . . dicebat enim, quodam tempore Aurelianum Gallicanas consuluisse Dryadas sciscitantem, utrum apud eius posteros imperium permaneret“ etc.). Uebrigens besass Aurelian zu viel natürlichen Verstand, um die finanzielle Ausbeutung des Publikums durch eigennützige Opferpfaffen zu dulden. Wenigstens untersagte er in einem vor seinem Regierungsantritt erlassenen Heerbefehl seinen Soldaten, an die etruskischen Haruspices Geld zu verschwenden (vgl. Vop. Aur. c. 7: „haruspicibus nihil dent“). Nach dem Gesagten darf man also immerhin annehmen, dass Aurelian von Hause aus den Christen, in denen er die Feinde seiner Götter erblicken musste, keine besonderen Sympathien entgegenbringen konnte. Baronius (Ann. eccl. t. II [Venetiis 1706], S. 500—502. 506), der Jesuit Henschen (Acta Sanct. Boll. Januarii t. II [Venetiis 1734], s. 21 Jan., Comment. hist. de Patroclo Trecensi, S. 343, Nr. 6), Neander (a. a. O. S. 219. 220), Amédée Thierry (II, S. 315—325) und Th. Bernhardt (I, S. 155. 178) gehen aber viel zu weit, wenn sie behaupten, Aurelian sei von jeher der geschworene Feind des Christenthums gewesen, der stets nach einer willkommenen Gelegenheit gespäht habe, um über die Anhänger Jesu die blutigste Verfolgung zu verhängen<sup>1)</sup>. Diese Ansicht lässt sich nämlich nicht quellenmässig belegen und steht zudem mit dem ganzen Verlaufe der Geschichte im schroffsten

---

von Büdinger redigirten Untersuchungen zur röm. Kaisergesch.] S. 45) lässt die Streitfrage unentschieden.

1) Aehnlich auch der Jesuit Brower (Ann. Trevirens. I [Leodii 1671], S. 189): er spricht von einer „intimis medullis hausta acerbitas“ Aurelians gegen die Christen.

Widerspruch. Wäre Aurelian wirklich ein so unsinniger Fanatiker für den alten Götterglauben gewesen, wie jene Forscher voraussetzen, schwerlich würde er in diesem Falle Jahre lang im Besitze der höchsten Gewalt der christlichen Kirche gegenüber thatsächlich Wohlwollen bewiesen haben, schwerlich würde der Imperator fast 5 Jahre gezögert haben, die Feindseligkeiten gegen die Christen zu eröffnen. Ferner sind die speciellen Gründe, die jene Historiker zu Gunsten ihrer Hypothese geltend machen, durchaus unzutreffend. Bernhardt (a. a. O.) sucht den angeblich angeborenen Christenhass Aurelians auf seinen Fanatismus für den Sonnen-Cult zurückzuführen. Ich habe aber bereits soeben gezeigt, dass der Enthusiasmus für den Mithrasdienst wenigstens nicht nothwendig mit christenfeindlicher Gesinnung verbunden war. Weiter wollen Baronius (a. a. O.), Henschen (a. a. O.) und Bernhardt (S. 155) in dem soeben citirten kaiserlichen Schreiben vom 13. Januar 271 (Vop. Aur. c. 20) einen Beweis für den unversöhnlichen Christenhass Aurelians erblicken. In jenem Briefe hält nämlich der Imperator dem Senate u. A. Folgendes vor: „Miror, vos, patres sancti, tamdiu de aperiendis Sibyllinis dubitasse libris, proinde quasi in Christianorum ecclesia, non in templo deorum omnium tractaretis.“ Bernhardt schliesst noch speciell aus diesen Worten, „der Kaiser habe die Christen für gänzlich profane Leute gehalten, die unbekümmert um den Willen der Gottheit dahinlebten.“ Allein so darf unsere Stelle nicht aufgefasst werden: jene Forscher sehen darin mehr, als sie besagt. Die kaiserlichen Worte müssen eben im Zusammenhang mit dem übrigen Inhalt des Schreibens interpretirt werden, und alsdann dürfte Folgendes der richtige Sinn der Stelle sein: Aurelian ist von der rettenden Allgewalt der Olympier und zumal der sibyllinischen Bücher fest überzeugt und kann demgemäss nicht begreifen, dass der Senat trotz der kritischen Lage des Staates in einem Augenblicke, wo die Germanen schon die Poebene besetzt hatten, noch zögert, den einzigen, aber unfehlbaren Weg der Rettung des Reiches in

den Schicksalssprüchen der sibyllinischen Bücher zu suchen. Wenn der Kaiser nun sein Erstaunen in die Worte kleidet: „Es scheint ja, als ob ihr in einer christlichen Kirche und nicht im Tempel aller Götter tagtet,“ so liegt darin nicht etwa irgend welche Animosität gegen die Christen, sondern nur die Ueberzeugung des Kaisers von dem thatsächlichen Gegensatz zwischen der alten und neuen Religion. Dafür dass jene Aeusserung des Imperators, auf die Baronius, Henschen und Bernhardt ein so gewaltiges Gewicht legen, in Wirklichkeit für die Beziehungen Aurelians zum Christenthum völlig indifferent geblieben ist, spricht übrigens ein weiterer unabweisbarer Grund. Aurelian hat nämlich seine berühmte antiochenische Entscheidung, die die staatliche Duldung und Anerkennung des Christenthums als *religio licita* zur Voraussetzung hat (vgl. unten Abschnitt III), zum Mindesten erst ein halbes Jahr nach Abfassung jenes Schreibens gefällt: Diese Chronologie ergibt sich aus dem Vergleich von Vop. Aur. c. 20 mit c. 21—25 incl. und Eus. h. e. VII, 30.

2. Für den Verlauf gegenwärtiger Untersuchungen dürften noch folgende Charakterzüge des Kaisers nicht ohne Bedeutung sein. Man hat ihm vielfach grausame Strenge vorgeworfen. Es ist wahr: er bewies zuweilen eine unerbittliche Strenge, aber diese Härte traf, abgesehen von einigen Vertretern der senatorischen Aristokratie, zu der er aus hier nicht zu erörternden Gründen in schroffen Beziehungen stand, im Wesentlichen nur das rebellische Palmyra, die zuchtlose Soldateska in den Legionen und räuberische Beamten (vgl. Vop. Aur. c. 6—8. 21. 31. 36. 37. 39. 44. 49. 50). Alles, was wir Zuverlässiges über diesen Kaiser wissen, deutet darauf hin, dass der gewaltige Kriegsheld stets das Wohl seines Volkes beabsichtigt hat. Persönliche Unbescholtenheit und ein scharf ausgeprägter Sinn für Gerechtigkeit und Billigkeit zeichnen ihn vortheilhaft aus (vgl. Vop. Aur. c. 6. 7. 11. 12. 23. 39. 44. 45. 49. 50). Besonders interessant in dieser Hinsicht ist ein Manifest Aurelians, das er als höherer Offizier vor seinem Regierungsantritt an die ihm unterstellten Truppen

richtete (vgl. Vop. Aur. c. 7). Wie dieses Schreiben einerseits die rücksichtsloseste Strenge in Aufrechthaltung der militärischen Disciplin athmet, so zeugt es anderseits von einer löblichen Fürsorge des Heerführers, Leben und Eigenthum der Provinzialen nach Kräften vor der Brutalität der Legionen zu schützen, die sich damals meist nur aus den halbwilden Grenzbewohnern des Reiches und aus Germanen rekrutirten. Da heisst es z. B.: „Si vis tribunus esse, immo si vis vivere, manus militum contine. nemo pullum alienum rapiat, ovem nemo contingat. uvam nullus auferat. segetem nemo deterat, oleum, salem, lignum nemo exigat, annona sua contentus sit. de praeda hostis. non de lacrimis provincialium vivant.“

## II.

1. Nachdem die christliche Kirche unter den Kaisern Decius (249—251) und Valerian (257—260) die ersten systematischen und vollständigen Verfolgungen erduldet, begann für sie nach Ablauf jenes verhängnissvollen Decenniums wiederum eine längere Aera ungestörten Friedens und ungetrübter Ruhe. Der Kaiser Gallienus hob nämlich gleich bei Beginn seiner Alleinherrschaft im Jahre 260, sobald das traurige Schicksal des in persische Kriegsgefangenschaft gefallenen Kaisers Valerian in Rom bekannt geworden, die Verfolgungsedicte seines Vaters auf und verstattete den Christen in einem zu diesem Zwecke erlassenen Decrete die ungehinderte Ausübung ihrer Religion (vgl. Eus. h. e. [ed. Guil. Dindorf.] VII. 13). Der Wortlaut dieses Toleranzdictes ist verloren gegangen, wir lernen aber seinen wesentlichen Inhalt aus einem weiteren Rescripte kennen, welches der Imperator im folgenden Jahre (261) an die ägyptischen Bischöfe richtete. In Aegypten wie im Orient überhaupt hatte nämlich der Usurpator Macrianus, ein wüthender Christenfeind, selbst nach dem Sturze Valerians die Christenverfolgung fortgesetzt, und so konnten die dortigen Anhänger Jesu natürlich erst nach dem Untergang dieses Fürsten in den Genuss der Toleranz treten, deren sich



ihre Brüder in der übrigen römischen Welt in Folge des generellen Duldungsdecretes des Gallienus schon seit Jahresfrist erfreuten. Eus. VII, 13 hat uns nun das specielle Edict aufbewahrt, wodurch Gallienus die Wirkungen seines allgemeinen Toleranzgesetzes auch auf Aegypten ausdehnte. Dieses beachtenswerthe Document hat (in der griechischen Uebertragung des Eusebius) folgenden Wortlaut: *Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Πούπλιος Αἰκίνιος Γαλλικηνὸς εὐσεβὴς, εὐτυχὴς, σεβαστὸς Διονυσίῳ καὶ Πίννῳ καὶ Δημιτρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἐπισκόποις. τὴν εὐεργεσίαν τῆς ἐμῆς δωρεᾶς διὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἐκβιβασθῆναι προσέταξα, ὅπως ἀπὸ τόπων τῶν θορισκευσίμων ἀποχωρήσωσι. καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς τῆς ἀντιγραφῆς τῆς ἐμῆς τῷ τύπῳ χρῆσθαι δύνασθε, ὥστε μηδένα ὑμῖν ἐνοχλεῖν. καὶ τοῦτο, ὅπερ κατὰ τὸ ἐξὸν δύναται ὑφ' ὑμῶν ἀναπληροῦσθαι, ἥδη πρὸ πολλοῦ ὑπ' ἐμοῦ συγχώρηται καὶ διὰ τοῦτο Αὐρήλιος Κυρήνιος ὁ τοῦ μεγίστου πράγματος προστατεύων τὸν τύπον τοῦτον τὸν ἐπ' ἐμοῦ δοθέντα διαφυλάξει.* Gallienus richtete übrigens auch noch an andere Bischöfe ein Rescript, welches gleichfalls die dem Christenthum bewilligte Duldung zum Gegenstand hat; es wird von Eusebius (a. a. O.) kurz so charakterisirt: *καὶ ἄλλη δὲ τοῦ αὐτοῦ διάταξις φέρεται, ἣν πρὸς ἐτέρους ἐπισκόπους πεποίηται, τὰ τῶν καλουμένων κοιμητηρίων ἀπολαμβάνειν ἐπιτρέπων χωρία.* Weitere bestimmte Angaben über die Toleranzedicta des Gallienus finden sich bei Eusebius nicht; denn das von ihm reproducirte Schreiben des Bischofs Dionysius von Alexandrien an Hermamon (Eus. h. e. VII, 22. 23), welches noch bei Lebzeiten des Kaisers verfasst wurde, gedenkt nur im Allgemeinen mit Anerkennung der christenfreundlichen Gesinnung des Imperators; derselbe heisst da u. A. „ὁ δὲ ὀσιώτερος καὶ φιλοθεώτερος.“

2. Es ist die Frage: War das, was Gallienus zu Gunsten der Christen verfügt hat, nur ein rein persönlicher Act der Grossmuth dieses Fürsten oder lag darin auch eine rechtliche Verbindlichkeit des Staates für die Zukunft, die gesetzmässige Anerkennung des Christenthums als *religio licita*? Es fehlt nicht ganz an neueren Kirchen-

historikern, die sich für das Letztere entschieden haben, so z. B. Neander (S. 217) und Döllinger (Geschichte der christlichen Kirche Bd. I<sup>n</sup> [Landslut 1833], S. 159). Beide gehen von der unleugbaren Thatsache aus, dass Gallienus den christlichen Gemeinden ihre während der letzten Verfolgung confiscirten kirchlichen Versammlungs-orte und Begräbnisstätten restituirt hat, und ziehen daraus folgenden Schluss: „Da nun nur jene Corporationen und Vereine, welche gesetzlich anerkannt waren, gemeinsame Besitzungen haben konnten, so war damit zum ersten Male der Bestand der christlichen Kirche im römischen Reiche als ein legitimer anerkannt.“ Auch Gibbon (The history of the . . . fall of the Roman empire [Leipsick 1821] vol. II, chap. 16, S. 378) und Alfred v. Reumont (Geschichte der Stadt Rom Bd. I [Berlin 1867], S. 559) wollen in den Toleranzedicten des Gallienus mehr als etwas rein Persönliches erkennen; Beide sehen darin eine Art von Anerkennung der christlichen Hierarchie. Anders Baur (Das Christenthum u. die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte Bd. I [Tübingen 1853], S. 430): Er meint, die Vergünstigungen des Gallienus seien zwar die ersten Toleranzgesetze zu Gunsten des Christenthums gewesen, man dürfe aber daraus nicht schliessen, dass die christliche Kirche schon damals die Rechte einer staatlich anerkannten Corporation erlangt hätte. Als Beweis für den persönlichen Charakter der christenfreundlichen Massregeln des Gallienus macht Baur die Thatsache der diocletianischen Verfolgung geltend. Dieser Auffassung gegenüber werde ich nunmehr ein Doppeltes nachweisen, erstens dass Gallienus' christenfreundliche Gesetzgebung von der Intention beseelt war, dem Christenthum die vollen Rechte einer religio licita zu verschaffen, und dass zweitens der 40jährige Friede, dessen sich die Kirche seit 260 erfreute, als rechtliche Wirkung der vom Staate adoptirten christenfreundlichen Grundsätze des Gallienus anzusehen ist. Aber freilich darin stimme ich gern mit Baur überein, dass bei dem tiefen inneren Gegensatz zwischen dem Christenthum und

dem heidnischen Staate ein dauerhafter Friede zwischen beiden Mächten erst dann möglich war, als der Staat im Begriffe stand, selbst ein christlicher zu werden. So lange Rom in seiner Verquickung mit der altheidnischen Religion beharrte, vermochten selbst die mehrere Jahrzehnte lang genossenen Privilegien einer *religio licita* das Christenthum vor einem letzten blutigen Zusammenstoss mit dem in seiner Existenz bedrohten Polytheismus nicht zu schützen. — Die Gallienus'schen Toleranzedicta waren juristische Documente, wodurch der Kaiser seinen christlichen Unterthanen die Privilegien einer *religio licita* zuwenden wollte: dies wird klar, wenn man sie mit dem Galerius'schen Toleranzedicta von 311 (bei Lact. mort. persecut. [ed. P. Le Nourry O. s. B.] c. 35 und Eus. h. e. VIII, 17) vergleicht. Nun steht es unbestritten fest, dass dieses letztere Decret der christlichen Kirche die Privilegien einer gesetzmässig bestehenden Corporation einräumte. Die Toleranzedicta des Gallienus bewilligten den Christen aber noch mehr Rechte oder genauer, sie erscheinen in Form und Inhalt noch christenfreundlicher als jenes von Constantin mitunterzeichnete Rescript. Zunächst muss mehr als bisher betont werden, dass der Sohn Valerians seine Toleranzedicta wiederholt an die Bischöfe richtet und diesen seinen speciellen Schutz zusichert. Hierin liegt eine Anerkennung der christlichen Hierarchie, die um so bedeutsamer ist, als das Heidenthum bisher vielfach seine ganze Wuth gerade gegen den Episcopat und den Clerus überhaupt gerichtet hatte (vgl. z. B. Eus. h. e. VI, 28. 39. 40. VII, 11; Sulpic. Sev., chron. II, 32 [ed. Halm, S. 86]; Oros. VII, 19), und als in dem Edicte von 311 nicht speciell der Bischöfe gedacht wird. Ferner knüpfen Galerius und seine Collegen ihre Toleranz an eine Bedingung, an eine Clausel, die bei ihrer unbestimmten Fassung leicht von den Behörden in einem für die Christen ungünstigen Sinne interpretirt werden konnte; die Cultusfreiheit wird nämlich gewährt unter der Bedingung „ita ut ne quid contra disciplinam agant“<sup>1)</sup>. Gallie-

1) Keim („Römische Toleranzedicta 311—311“ in den „Theolog.

nus bewilligt dagegen seinen christlichen Unterthanen bedingungslose Toleranz. Dass in dem Rescripte an die ägyptischen Bischöfe nicht ausdrücklich von einer christlichen Corporation die Rede ist, kann nicht auffallen, da diese Bezeichnung auch in dem Edicte von 311 nicht vorkommt. Erst das berühmte Mailänder Toleranzedict von 313, welches zum ersten Mal den erhabenen Grundsatz unbedingter Religions- und Glaubensfreiheit aufstellt, spricht von dem „Corpus Christianorum“. Es war dies aber kein blosses Toleranzgesetz für die Christen, sondern ein Freiheitsedict, welches den Anhängern Jesu nicht bloss die immerhin bescheidenen Rechte einer religio licita bewilligte, sondern der neuen Religion dieselbe staatliche Anerkennung gewährte, wie sie das Heidenthum von jeher besass<sup>1)</sup>. Endlich lässt sich auch aus dem besonderen Eifer, den Gallienus entfaltet, um sämmtlichen christlichen Bewohnern der römischen Welt die Vortheile der Cultusfreiheit zuzuwenden — „τὴν εὐεργεσίαν τῆς ἐμῆς δωρεᾶς διὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἐπιβιβασθῆναι προσέταξα“ — sagt er in seinem Rescript an die ägyptischen Bischöfe —, der Schluss ziehen, dass es sich bei dem Verfahren des Gallienus keineswegs bloss um einen Act persönlicher Grossmuth handelte.

3. Gegen das Ergebniss der bisherigen Beweisführung könnte man übrigens noch einen nicht unbedeutenden Einwand erheben. Eus. h. e. VII, 15 erzählt nämlich, selbst nach bereits erfolgter Publication der Gallienus'schen Toleranzgesetze, als allenthalben sonst Friede herrschte, sei zu Cäsarea in Palästina ein vornehmer und reicher Christ Namens Marinus, der sich um die Stelle eines

---

Jahrbüchern“ XI [Tübingen 1852] S. 207—259, Abschn. I; „Uebertritt Constantins“ [Zürich 1862], S. 14—16. 80, Anm. 10) hat zuerst, und zwar aus guten Gründen, darauf hingewiesen, dass in der vieldeutigen Clausel ita ut ne quid etc. im Toleranzedict von 311 eine Gefährdung der den Christen eingeräumten Duldung lag.

1) Bezüglich der Bedeutung des Mailänder Religionsgesetzes vergleiche man die vortrefflichen Untersuchungen von Keim („Toleranzedict“, Abschn. III; „Constantin“, S. 18. 19. 84. 85, Anm. 12).

Centurio bewarb, auf Befehl des heidnischen Richters bloss wegen seines Glaubens enthauptet worden („κατὰ τούτους, εἰρήνης ἀπανταχοῦ τῶν ἐκκλησιῶν οὔσης, ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης Μαρίνος . . . διὰ τὴν Χριστοῦ μαρτυρίαν τὴν κεφαλὴν ἀποτέμνεται“ κτλ.). Nun ist gewiss so viel unzweifelhaft: Wenn dieses Martyrium wirklich auf Befehl der rechtmässigen Behörden des Gallienus stattgefunden hat, so sind wir nicht berechtigt, in der christenfreundlichen Gesetzgebung dieses Kaisers mehr als etwas rein Persönliches zu erblicken. Ruinart (*Acta mart. praef.*, S. 18, Nr. 24, S. 305, *Admonitio in martyr. s. Marini*) ist hiervon überzeugt und ruft (S. 305) triumphierend aus: *Ex hujus beati viri (scil. Marini) martyrio patet, quam parum tuta fuerit, quamdiu Principes ethnici Romanum imperium tenuere, Christianorum vita. Hic enim gloriosus miles pace ecclesiae imperatoris edictis confirmata, in praecipua provinciae civitate, sine ullo gentilium sacerdotum aut populorum tumultu, a iudice ordinario, ob solam Christiani nominis confessionem capite plexus est.* Wie Ruinart, so sind auch Henricus Valesius (*Edit. Eus. hist. eccl., Annotatio ad VII, 13, S. 149*) und S. Basnage (*II, S. 403, Nr. IX*) der Meinung, Marinus hätte trotz der christenfreundlichen Rescripte des Gallienus auf Befehl der Behörden dieses Kaisers den Märtyrertod erlitten. Aber Pagi (*Critica I [Antverpiae 1727], S. 276, Nr. X. XI*), Tillemont (*Mémoires t. IV, partie 1 [Bruxelles 1706], S. 38*), Neander (*S. 217. 218*) und Döllinger (*a. a. O.*) nehmen mit Recht an, dass jenes Martyrium unter den Auspicien des Usurpators Macrianus stattgefunden hat. Denn einmal lautet es sehr unwahrscheinlich, dass eine kaiserliche Behörde in einer bedeutenden Provinzialstadt, die noch dazu eine bischöfliche Residenz war, in so auffällender Weise dem so bestimmt ausgesprochenen Willen des Imperators zuwidergehandelt hätte. Zweitens erhellt aber aus dem Vergleich von *Eus. h. e. VII, 10. 13. 23* mit *Trebellius Pollio* (*ap. H. Peter ed. Script. hist. aug. (vol. II) Gallieni duo, c. 1—3, XXX tyranni, c. 13. 14*),



dass Macrianus, der moralische Urheber der valerianischen Christenverfolgung, im J. 260 von Gallienus abfiel, mit seinen beiden Söhnen, dem jüngeren Macrianus und Quietus, eine Zeitlang Aegypten und den ganzen übrigen Orient, also auch Palästina, beherrschte und in diesem Territorium fortfuhr, die Christen zu bedrücken. Es war also ganz natürlich, dass im Gebiete des christenfeindlichen Herrschers das Toleranzedict des italienischen Kaisers unberücksichtigt blieb. Dafür dass Marinus auf Befehl der Behörden Macrians den Märtyrertod erlitten hat, spricht übrigens noch ein dritter Grund, den man bisher übersehen hat. Nach Eus. l. c. erhob nämlich ein heidnischer Soldat vor dem Tribunal des Statthalters gegen Marinus die Anklage, derselbe sei ein Christ und weigere sich, dem Numen der Kaiser zu opfern, und hierdurch wurde der heidnische Richter demselben Autor zufolge erst veranlasst, gegen den Beschuldigten einzuschreiten („*ὃ μὲν ἐκείνῳ τῆς Ῥωμαίων μετέχειν ἁξίας κατὰ τοῦς παλαιοὺς νόμους χριστιανῷ γε ὄντι καὶ τοῖς βασιλεῦσι μὴ θύοντι*“ *ztl.*). Der Umstand, dass hier von *βασιλεῖς* die Rede ist, dürfte freilich an und für sich nicht entscheiden: das *βασιλεῖς* liesse sich sowohl auf den Gallienus, der ja nach Trebellius Pollio (Valeriani duo, c. 8; Gallieni duo, c. 14) mit seinem Halbbruder, dem jüngeren Valerian, gemeinschaftlich regierte, als auch auf den Macrian beziehen, der nach demselben Gewährsmann (Gallieni, c. 1—3; XXX tyr. c. 12—14) seine beiden Söhne zum Augustenrang erhoben hatte. Aber in diesem Falle lässt sich das *βασιλεῖς* nicht auf Gallienus deuten, da dieser Fürst ja durch wiederholte umfassende Toleranzedicta die „*παλαιοὶ νόμοι*“ für die Christen zum Mindesten suspendirt und selbstverständlich für sie die an Abgötterei streifende Verpflichtung, bei festlichen Gelegenheiten dem Numen des Kaisers zu opfern, aufgehoben hatte. Zudem berichtet Eus. h. e. VIII, 1, wo er zwar, wie es scheint, in erster Linie von der christenfreundlichen Regierungsepoche Diocletians, aber auch überhaupt von der gesamten Friedensära von 260 bis c. 300 spricht, aus-

drücklich, damals hätte man die Christen von der Beobachtung heidnischer Cärimonien dispensirt. Ein Statthalter des Gallienus konnte eben keine Majestätsprocesse, wie die erwähnten, gegen die Christen zulassen, ohne sich des gröbsten Ungehorsams schuldig zu machen. Es bleibt also nichts übrig, als das Martyrium der Tyrannis Macrians zu vindiciren, dasselbe also in die Zeit zu versetzen, wo Gallienus noch nicht in der Lage war, die Wirkungen seines allgemeinen Toleranzedictes auch auf den gesammten Orient auszudehnen. Denn auch die vermittelnde Vermuthung des Baronius (Ann. eccl. II, S. 467, Nr. 78), wonach Marinus von seinem tragischen Schicksal zu einer Zeit betroffen wurde, als die Toleranzedictе des Gallienus noch nicht in allen Provinzen publicirt waren, muss verworfen werden, da Eus. h. e. VII, c. 15, Nr. 1 die Zeit jenes Martyriums in unzweideutiger Weise so charakterisirt: „*Κατὰ τούτους, εἰρήνης ἀπανταχοῦ τῶν ἐκκλησιῶν οὐσης, ἐν Καισαρείᾳ*“ κτλ.

4. Aus obigen Ausführungen geht ein Zweifaches hervor. einmal dass Gallienus' christenfreundliche Massregeln einer staatlichen Anerkennung des Christenthums als religio licita vollständig gleichkommen, und dass zweitens der Imperator selbst bis zu seiner Ermordung (268) unwandelbar seinen toleranten Grundsätzen treu geblieben ist. Es tritt uns nun die Frage entgegen: War die christliche Kirche auch noch beim Regierungsantritt Aurelians (im Frühjahr 270) im Genusse der Rechte einer gesetzmässig bestehenden Corporation? Die Antwort auf diese Frage kann nur bejahend ausfallen, da unter Claudius II. (268—270) nichts Feindliches gegen das Christenthum unternommen wurde — es erhellt dies aus dem Vergleich von Eus. h. e. VII, 28. VIII, 1 mit Sulp. Sev. l. c. und zumal mit dem Anonymus Valesii de Constantino etc. c. 1, Nr. 1 (ed. Gardthausen ad calcem Amm. Marc. vol. II, S. 280) —, und demgemäss die Toleranzedictе des Gallienus während dieser Regierung in Kraft blieben. Baronius (Mart. Rom. [Coloniae 1603], s. 18. Jan., S. 54.

Annot. b; Ann. II, S. 491—495, Nr. IV—XVII) lässt freilich den Ahnherrn des constantinischen Hauses im Lichte eines erbitterten Gegners des Christenthums erscheinen und macht ihn für zahlreiche Martyrien verantwortlich. Aber schon Pagi (I, S. 282, ad a. Chr. 268, Nr. VI. VII; ad a. 269, Nr. II) und noch treffender S. Basnage (II, S. 420. 421, Nr. III) haben unwiderleglich nachgewiesen, dass die Combination des Cardinals sich nur auf apokryphe Märtyreracten stützt und sich zudem mit den Berichten sämtlicher älterer Kirchenväter (Lactanz, Eusebius, Hieronymus, Sulpicius Severus und Orosius) im schroffsten Widerspruch befindet.

5. Eine mit den gegenwärtigen Untersuchungen zusammenhängende Frage, deren Beantwortung, theilweise wenigstens, streng genommen erst in den Rahmen des folgenden Abschnittes gehört, möge, um Wiederholungen zu vermeiden, schon hier ihre vollständige Erledigung finden. Bekanntlich war die römische Reichseinheit zwischen 260 und 273 durch usurpatorische Regierungen unterbrochen; die italienischen Herrscher mussten in diesem Zeitraum ihre kaiserliche Gewalt mit Collegen im Westen und Osten theilen; erst Aurelian stellte in den Jahren 271—273 durch Vernichtung des gallischen und palmyrenischen Reiches die Einheit der römischen Welt wieder her. Es ist nun die Frage: Welches war die Lage der Christen im Reiche des Westens (Gallien, Spanien und Britannien) unter den Kaisern Postumus, Victorinus und Tetricus und in welcher Situation befanden sich die Bekenner der neuen Religion im palmyrenischen Reich (Kleinasien grösstentheils, Syrien und vorübergehend, wie es scheint, auch ein Theil Aegyptens) unter Odenat und Zenobia? Wenn sich auch aus naheliegenden Gründen nicht annehmen lässt, dass ein Postumus oder Odenat das Verfahren des italienischen Kaisers gegen die Christen genau copirt hätten, so kann die Antwort auf obige Frage doch nur dahin lauten, dass es auch in den Reichen des Postumus und Odenat zwischen 260 und 273 keine christlichen Märtyrer gegeben hat. Denn diese

Herrscher, denen schon ihr doppelter Antagonismus zu Altrom und den auswärtigen Reichsfeinden (Germanen und Perser) genug zu schaffen machte, hatten weit mehr Interesse, ihre christlichen Unterthanen zu schonen als zu verletzen. Zweitens fehlt jede Tradition über Martyrien in jenen usurpatorischen Reichen. Drittens endlich, was speciell die Königin Zenobia betrifft, so beweist die Geschichte des Häretikers Paul von Samosata (ap. Eus. h. e. VII, 27—30), dass ihre christlichen Unterthanen ungestörter Religionsfreiheit genossen. Schon die Gunst, deren sich der Bischof von Antiochien, der freilich mit der christlichen Grosskirche zerfiel, bei der Königin erfreute — trotz seiner Absetzung durch den orientalischen Episcopat schützte sie ihn im Besitze seiner Kathedrale und bischöflichen Wohnung (Eus. h. e. VII, 30, verglichen mit einer Stelle der *epistola Athanasii ad monachos* und Theodoret. l. II haereticar. fabular. bei Henr. Valesius edit. Euseb., S. 158, *Annotatio ad H. e. VII, 30*) —, hat die Duldung des Christenthums überhaupt im palmyrenischen Reich zur Voraussetzung. Und dann legte sie dem Zustandekommen der wiederholten Synoden, die die kirchliche Verurtheilung ihres Schützlings bezweckten, kein Hinderniss in den Weg (vgl. Eus. VII, 27—30)<sup>1)</sup>.

### III.

1. Den bisherigen Ausführungen zufolge fand Aurelian die Christen als eine gesetzmässig bestehende Corporation bereits vor. Er mochte es mit seinen strengen Begriffen von Recht und Gerechtigkeit unvereinbar finden, einer religiösen Genossenschaft die schon ein Jahrzehnt

1) Die christliche Tradition lässt die Königin Zenobia auffallender Weise als Jüdin gelten, so schon Athanasius in seiner *epistola ad monachos* (bei H. Valesius a. a. O.), wo es heisst: *Ἰουδαία ἦν Ζηνοβία καὶ Παύλου προέστη τοῦ Σαμοσατέως. ἀλλ' οὐ δέδωκε τὰς ἐκκλησίας Ἰουδαίους εἰς συναγωγάς* (auch ein Beweis für die Christenfreundlichkeit der Königin!), und später Theodoret (a. a. O.). Diese seltsame Tradition mag wohl mit übertriebenen Folgerungen zusammenhängen, die man aus der orientalischen (syrischen) Abstammung der palmyrenischen Herrscherin hergeleitet hat.

hindurch genossene staatliche Anerkennung voreilig wieder zu entziehen, und so gewährte auch er den Anhängern Jesu bis gegen Ende seiner Regierung, wo er schliesslich fremden Einflüssen nachgab (vgl. Eus. h. e. VII, 30), seinen kaiserlichen Schutz. Für diese Combination, wonach also die Kirche unter Aurelian bis kurz vor seiner Ermordung sich genau desselben äusseren Friedens, wie unter Gallienus, erfreute, spricht zunächst Eus. h. e. VIII, 1, verglichen mit VIII, 4. An ersterer Stelle schildert der Autor die ausserordentlich günstige Situation der Christen, deren sie besonders unter Diocletian und dessen Mitregenten bis kurz vor Ausbruch der letzten grossen Verfolgung genossen, wie Christen zu ehrenvollen Palastämtern herangezogen wurden, wie das Wohlwollen der Kaiser ihnen sogar die Verwaltung ganzer Provinzen anvertraute, wie man sie von der Betheiligung an heidnischen Cärimonien dispensirte, wie endlich die Bischöfe von den Statthaltern allenthalben mit Ehrerbietung behandelt wurden. VIII, 4 bezeichnet sodann Eusebius etwas genauer den terminus a quo und ad quem dieser so ausserordentlich glücklichen Periode der christlichen Kirche. Er sagt nämlich, der Friede habe begonnen nach den Zeiten des Decius und Valerian, d. h. im J. 260, dieser Flor der Kirche hätte aber nicht erst im J. 303, als die allgemeine diocletianische Christenverfolgung ausbrach, sondern schon einige Zeit früher aufgehört, als nämlich hier und da, namentlich im Reichsgebiet des Galerius, christliche Soldaten wegen ihres Glaubens behelligt wurden. Da hiernach die Friedenssära, die Gallienus' Wohlwollen eröffnete, von 260 bis c. 300 dauerte, so rechnet also Eusebius an unserer Stelle (VIII, 4) auch speciell den Aurelian zu den Imperatoren, die nichts Feindliches gegen die Kirche unternommen, die mit anderen Worten die Toleranzedikte des Gallienus unverkürzt aufrecht erhalten haben<sup>1)</sup>. Was Eus. VIII, 4 über Aurelians Beziehungen

1) Die betreffende eusebianische Stelle (VIII, 4) hat, soweit sie für den vorliegenden Zweck von Bedeutung, folgenden Wortlaut:



zum Christenthum angedeutet wird, findet man in der Hauptsache wenigstens, bei Lactanz (m. p. c. 6) und in der Chronik des Hieronymus (a. a. O.) insofern bestätigt, als aus diesen Stellen hervorgeht, dass der Kaiser erst ganz kurz vor seinem Tode sich mit feindseligen Anschlägen gegen die Kirche trug.

2. Aus den bisher angeführten Quellenbelegen erhellt nur so viel, dass Aurelian fast während seiner ganzen Regierungszeit thatsächlich die Toleranzedikte des Gallienus zur Norm seines Verhaltens gemacht hat. Der Imperator hat aber noch mehr zu Gunsten der Anhänger Jesu gethan; er hat nämlich bei einem feierlichen Anlass, in einer amtlichen Entscheidung unzweideutig seine Meinung dahin abgegeben, dass er die christliche Kirche als eine religio licita anerkenne. Der bezügliche Vorgang wird von Eus. h. e. (ed. Dindorf) VII, c. 30, Nr. 18—20 so erzählt: Paul von Samosata, der Oberhirte von Antiochien, war von mehreren antiochenischen Synoden wegen Häresie seines Bisthums entsetzt worden, und dieser Urtheilsspruch hatte sich des Beifalls der gesammten Christenheit zu erfreuen. Trotz des über ihn ergangenen Verdictes weigerte sich Paul aber hartnäckig, die Kirche und den bischöflichen Palast dem zu seinem Nachfolger ernannten Domnus zu überlassen, und wurde in seiner oppositionellen Haltung von der palmyrenischen Königin Zenobia unterstützt (vgl. oben S. 625). Wie nun Aurelian im Sommer oder Herbst des Jahres 271 oder 272 sich der syrischen Metropole bemächtigt hatte<sup>1)</sup>, legten die orientalischen Bi-

„Μυρίους μὲν γὰρ ἱστορεῖσθαι ἂν τις θανμαστὴν ὑπὲρ εὐσεβείας τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων ἐνδεδειγμένους προθυμίαν, οὐκ ἐξότουντες μόνον ὁ κατὰ πάντων ἀνεκινήθη διωγμός, πολὺν πρότερον δὲ, καθ' ὃν ἔτι τὰ τῆς εἰρήνης συνεκροτεῖτο . . . . . κρύβδην τε ἔτι καὶ ἀφανῶς μετὰ τὸν ἀπὸ Δεκίου καὶ Οὐαλεριανοῦ μεταξὺ χρόνον ταῖς ἐκκλησίαις ἐπιχειροῦντος“ κτλ. (unter dem ἐπιχειροῦντος ist nach dem Vorhergehenden Satan zu verstehen).

1) Ich weiss wohl, dass man die Einnahme von Antiochien und die daselbst von Aurelian zu Gunsten der christlichen Grosskirche getroffene Entscheidung gewöhnlich in's Jahr 272 versetzt. Allein diese Chronologie wäre nur in dem Falle unantastbar, wenn es feststände,

schöfe die Angelegenheit des Bisthums Antiochien dem siegreichen Imperator zur Entscheidung vor. Aurelian gab nun die merkwürdige Erklärung ab, Demjenigen solle die Kirche und die bischöfliche Wohnung von Antiochien zuerkannt werden, mit dem die italienischen Oberhirten und der römische Bischof kirchliche Gemeinschaft pflegten. So wurde denn Domnus zum Bischof von Antiochien eingesetzt und Paul von Samosata mit Hülfe des weltlichen Armes aus seinem verwirkten Bisthum vertrieben.“ — Man hat die entscheidenden Worte des Eusebius (VII. c. 30, Nr. 19): „ἀλλὰ γὰρ μηδαμῶς ἐκστῆναι τοῦ Παύλου τοῦ τῆς ἐκκλησίας οἴκου θέλοντος, βασιλεὺς ἐντευχθεὶς Ἀὐρηλιανὸς ἀσιώτατα περὶ τοῦ πρακτέου διείληφε, τούτοις νεῖμαι προστάττων τὸν οἶκον, οἷς ἂν οἱ κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος ἐπιστείλαιεν“ κτλ.<sup>1)</sup> wohl schon falsch interpretirt oder unrichtige willkürliche Consequenzen daraus gezogen oder endlich den eigentlichen Sinn und die Bedeutung der interessanten Stelle nicht recht erfasst. So gibt z. B. Deuber (Artikel Aurelianus bei Ersch und Gruber, Allg. Encyklopädie u. s. w. Section I. Theil VI [Leipzig 1821], S. 410) folgende gänzlich unzulässige Interpretation unserer Stelle: „Die Christen duldet er (nämlich Aurelian) Anfangs und befahl, ihnen Kirchen in Italien einzuräumen (sic!), nach dem Gut-

dass der Kaiser im Sommer 271 nach seinem kurzen zweiten Aufenthalt in Rom zuerst gegen Tetricus aufgebrochen wäre; aber das ist bekanntlich sehr zweifelhaft. Ohne mich auf diese Streitfrage einzulassen, bemerke ich bloss, dass der Vergleich von Zosim. I. 49—51 incl. mit Vop. Aur. c. 21—25 incl. die Vermuthung zu rechtfertigen scheint, die Einnahme der Orontesstadt und die Entscheidung über das antiochenische Bisthum seien bereits im Sommer oder vielmehr Herbste 271 erfolgt.

1) Rufin von Aquileja, der Interpret der eusebianischen Kirchengeschichte, bietet (VII, 26) eine correcte Uebertragung der bedeutenden Stelle: „Paulus . . . cum de domo ecclesiae nollet exire, interpellatus imperator Aurelianus religiose satis de hoc sancteque decernit. his praecipiens ecclesiae domum tradi, quibus Italiae sacerdotes et Romanus episcopus scriberent“.

befinden ihrer Bischöfe.“ Jeder irgendwie geschulte Anfänger im Griechischen wird sofort erkennen, dass das eine geradezu widersinnige Auffassung der eusebianischen Worte ist, die stark an's Lächerliche streift. Nicht minder monströs als diese schülerhafte Interpretation einer unschwer wiederzugebenden griechischen Stelle ist aber auch die abenteuerliche Motivirung, die der Jesuit Brower (I, S. 189) in die kaiserliche Entscheidung hineinzulegen beliebt. Er sieht nämlich in jener Handlung Aurelians, die Eusebius selber, wie auch sein Interpret Rufin und nach ihnen sogar curialistisch gesinnte Kirchenhistoriker, wie Baronius (M. R. s. 21. Jan., S. 62, Annot. e; Ann. II, S. 500, Nr. XVIII) und Tillemont (Mémoires t. IV, part. 2, S. 705), als einen Act der Gerechtigkeit, ja als ein Verdienst um die Christenheit auffassen, nur einen Ausfluss trügerischer Milde, darauf berechnet, die Christen in falsche Sicherheit zu wiegen und dann um so erbarmungsloser zu überfallen. Wenigstens fügt Brower an der Stelle, wo er der Absetzung des Paul von Samosata gedenkt, die Worte bei: „Aurelianus blandiendo (!! ) persequitur ecclesiam“ und spricht sodann von der „*subdola hominis (scil. Aureliani) modestia*“. — Gewiss darf auch die kritische Geschichtschreibung mit Gibbon (vol. II, chap. 16, S. 382) in der Entscheidung Aurelians einen Act der Gerechtigkeit erblicken; man muss aber nicht minder mit dem englischen Historiker (a. a. O.), mit S. Basnage (II, S. 425, Nr. II) und Th. Bernhardt (S. 178) betonen, dass auch Rücksichten der politischen Klugheit das Verfahren des Kaisers gegen die Christen bestimmten: Aurelian, der im Begriffe stand, den Orient wieder zur römischen Reichseinheit zurückzuführen, hatte alle Ursache, eine so einflussreiche Partei, wie sie die christliche Grosskirche schon damals repräsentirte, durch freundliches Entgegenkommen zu gewinnen, und seiner centralisirenden Politik entsprach es vortrefflich, wenn das italienische Stammland des römischen Reiches auch in religiöser Hinsicht für die Christen des seit längerer Zeit entfremdeten Orients einen Mittelpunkt bildete. Mit

Unrecht fassen übrigens Baronius (Ann. II. S. 500, Nr. XVIII) und Döllinger (a. a. O. S. 364, § 33) die antiochenische Entscheidung als eine Anerkennung des (angeblichen) Primates der römischen Kirche durch den heidnischen Kaiser auf und erblicken demgemäss darin einen uralten unumstösslichen Beweis zu Gunsten des Primates der cathedra Petri. Diese Forscher übersehen nämlich ein Zweifaches, erstens den politischen Charakter jener kaiserlichen Verfügung und dann den Umstand, dass in dem Decrete nicht bloss vom römischen Bischof, sondern vom letzteren und dem italienischen Episcopate überhaupt die Rede ist. —

Was folgt aber aus der antiochenischen Entscheidung in Wahrheit für Aurelians Verhalten zu den Christen? Erstens hat sie überhaupt des Kaisers tatsächliches Wohlwollen für die Anhänger Jesu zur Voraussetzung: Der orientalische Episcopat würde nicht an die kaiserliche Gerechtigkeit appellirt haben, wäre dem Fürsten nicht der Ruf der Christenfreundlichkeit vorhergegangen. Ferner hat man darin mit v. Wietersheim (Völkerwanderung III, S. 152. 153, Anm.) eine wenn auch nur mittelbare Anerkennung der Ausübung der Kirchenzucht zu erblicken; denn Aurelian bestätigt das Verdammungsurtheil wiederholter Concilien gegen Paul von Samosata. Drittens liegt darin, wie schon Gibbon (a. a. O.) richtig hervorgehoben hat, eine staatliche Anerkennung des Kirchenvermögens, der Hierarchie und der Kirchenverfassung überhaupt. Viertens erhellt aus dem Inhalte der Verfügung, dass Aurelian dem gegenseitigen Verkehre der christlichen Kirchen, der Christen des Orients mit denen des Occidents, nicht das geringste Hinderniss in den Weg legte, sondern denselben sogar begünstigte. Fünftens endlich liegt, im engsten Zusammenhang mit den schon bisher geltend gemachten Consequenzen der antiochenischen Entscheidung, deren Hauptbedeutung darin, dass sie die staatliche Anerkennung des Christenthums als einer *religio licita* zwar nicht ausdrücklich erneuert, aber zur nothwendigen Voraussetzung hat; denn andernfalls würde der Kaiser es einfach abgelehnt haben, in einer specifisch kirchlichen Angelegenheit als Schiedsrichter aufzutreten.

# Alex. Alesii Widerlegung von Servet's Restitutio Christianismi.

Von

**Henri Tollin,**

Lic. theol. Prediger in Magdeburg.

Unter allen Häretikern des XVI. Jahrhunderts war Michael Servet derjenige, der am allgemeinsten befehdet, am seltensten widerlegt worden ist. Mit aller Macht befehdet wurde er von Zwingli, Oecolampad, Butzer, Symon Grynaeus, Berthold Haller, Ambrosius Blaurer, Geryon Sayler, Leonhard Fuchsius, von Melanchthon, Urban Rhegius, Farel, Viret, Abel Poupin, Beza, Bullinger, Zanchi, Musculus, Alesius, Luther. Oeffentlich widerlegt haben ihn nur fünf. Drei schrieben wider die erste Schrift, zwei gegen die letzte.

Gegen Servet's *L. VII de Trinitatis erroribus* schrieben Oecolampad, Butzer und Melanchthon. Oecolampad in zwei Briefen und einem Bedenken an den Baseler Rath. Die Briefe sind nach Oecolampad's Tode veröffentlicht worden, 1548, und dann 1592 durch Joh. Jac. Grynaeus. Conrad Gessner citirt sie 1549 in der *Bibliotheca* (*Partitiones theol.*) als *Contra Michaellem Servetum Hispanum qui de Trinitatis erroribus libros VII edidit, Jo. Oecolampadii Ep. I et II* (fol. 109 a). Seitdem sind sie oft nachgedruckt.<sup>1)</sup> Oecolampad's Bedenken an den

1) z. B. Mosheim. *Anderweitiger Versuch einer Ketzergeschichte*. Helmst. 1748 S. 389—392. — Neuerdings *Johannis Calvini Opp. ed.* Baum. Brunswick 1870. p. 857—861.



Rath zu Basel steht lateinisch in des J. J. Grynaeus eben citirten Ausgabe der Briefe Oecolampad's und Zwingli's 1592 und dann öfter; deutsch zum ersten Mal in Baum's Corpus Reformatorum. Brunsv. 1870 p. 863—865.

Butzer's Confutatio L. VII de Trinitatis erroribus cirkulirte handschriftlich in der oberländischen Kirche. In den Theologischen Studien und Kritiken 1875 S. 711 bis 736 habe ich über sie berichtet.

Melanchthon widerlegte Servet's L. I. de Trinitatis erroribus in seiner 1535. Ausgabe der Loci theologici und die Polemik immer verschärfend, in den folgenden Ausgaben. Seine Widerlegung ist dargethan und beleuchtet in meinem Versuche: Melanchthon und Servet. 1876. Berlin, bei Mecklenburg.

Andere öffentliche Widerlegungen Servet's hat es zu seinen Lebzeiten nicht gegeben, so sehr das auch Martin Frecht, Symon Grynaeus und viele Andere beklagten.

Gleich nach Servet's Tode aber erschienen zwei, 1554. Beide halten sich an die Restitutio Christianismi, Servet's letztes Werk. Die eine ist von Calvin, die andere von Melanchthon's Freund, Alexander Alesius.

Die von Calvin ist oft gedruckt, zuletzt bei Baum: Corp. Reform. I. I. p. 453—644.

Die von Alesius ist heute vergessen. Bei Mosheim, Henry, Trechsel, Stähelin, Brunnemann, Pünjer u. a. wird man vergeblich nach ihr suchen. Und in der That ist das Schriftchen selten geworden. Als ich, auf einer wissenschaftlichen Reise durch Deutschland, die Schweiz, Norditalien und Frankreich, den Spuren Servet's nachging, habe ich in allen Bibliotheken, die sich mir erschlossen, nur Ein Exemplar auftreiben können.

Die Schrift trägt den Titel:

Contra horrendas Serveti blasphemias, cum quarum apologia ante annum rediit:

Disputatio prima

Praesidente Alexandro Alesio D.

Ad diem XVI. Februarii

Lipsiae. In officina Georgii Hantsch 1554.

Das Büchlein ist nach §§ oder Thesen geordnet. Seitenzahl trägt es nicht. Das Titelblatt eingerechnet zählt es 39 Folien in klein 8vo.

Die Schrift beginnt: *Inter omnes conciliationes religionum*, und schliesst: *nunc inter nos, et ad omnem aeternitatem. Amen.*

Sie ist höchst originell gehalten. Da aber ihr Vf. fast ebenso unbekannt geworden ist, wie sie selbst, so stelle ich zunächst zusammen, was ich vom Vf. weiss; und dann erst gebe ich den Auszug aus den (109) Thesen.

Wer war Alexander Alesius?

Alexander Alesius war ein mit Melanchthon aufs innigste, ja bis zum Austausch der Personen, befreundeter, pietistischer Scholastiker Schottlands.

Er war demnach dreifach auf Servet<sup>1)</sup> verwiesen, als Scholastiker, als Pietist und als des grossen Wittenberger's Vertheidiger. Als Scholastiker: denn, wie man auch über Servet denken mag, das wird ihm kein Kenner bestreiten, dass Michael Servet Spaniens grösster Scholastiker war und dass er die Scholastiker besser gekannt hat, als alle Reformatoren.<sup>2)</sup> Als Pietist: denn, wer Servet's Gemüth zu beobachten weiss<sup>3)</sup> der wird in der Lehre von der Kindertaufe, von der Trinität, vom Logos, von Christi Wiederkunft und sonst immer wieder den einen Fehler beobachtet haben, den schon Butzer<sup>3)</sup> so schön gekennzeichnet, die pietistisch-biblicistische Ueberängstlichkeit, die sittliche Gebundenheit seines Forscher-Gewissens. Als Vertheidiger Melanchthon's: denn ausser mit Calvin hat Servet mit keinem der Reformatoren so viel zu thun gehabt. Melanchthons *Locis* entnimmt das erste Buch Servet's seine Geistlehre und Melanchthon's Angriffe hat Servet abzuwehren noch in seiner *Restitutio* letztem

1) cf. Kahnis: Kirchengeschichtliche Zeitschrift 1875. S. 587 bis 608. — cf. Jenaer Liter. Zeitung 1876. No. 2. Art. 16.

2) cf. Charakterbild Servet's. Berlin. 1876 bei Habel.

3) *Confutatio libror. VII de Trinitatis erroribus*: Theol. Stud. und Krit. I. I. S. 718 ff. — cf. Thelemann. Reformirte Kirchen-Zeitung 1876 No. 17. 18 S. 137.

Buch.<sup>1)</sup> Nimmt man hinzu dass der spanische Scholastiker mit einer gewissen Vorliebe die angelsächsischen Denker studirt und refutirt hat, von Occam bis Holcot und bis John le Maire, den Schotten: so wird man verstehen können, wie sehr es Alesius, den Schotten, peinigte, nachzuholen, was er versäumt hatte. Konnte er an dem spanischen Scholastiker während seiner Lebenszeit nicht zum Ritter werden, so wollte er wenigstens seinem Ruf und seinen Werken das entgelten, was Servet's Hechelrede seinen schottischen Landsleuten hatte angethan. Man wird sagen: das ist nicht nobel. Allein Noblesse im Kampfe kennt das XVI. Jahrhundert nicht. Servet hat nur Einen noblen Gegner gehabt: Wolfgang Capito.<sup>2)</sup> Aber dieser eine stand über seinem Jahrhundert.

Gemessen mit dem Masstab seiner Zeit ist Alexander Alesius ein durchaus ehrenwerther Charakter.

Die Quellen über sein Leben sind 1) seine zahlreichen eignen Schriften; 2) Melanchthon's, seines Freundes, Briefe; 3) des Cochlaeus, seines Feindes, Gegenschriften und 4) die Akten der Colloquien von Worms (1540), Nürnberg (1554, 1555 und 1561) und Dresden (1561).

Die beste Darstellung findet sich in Jac. Thomasii: *Orationes*. Lips. 1683. 8vo. p. 300—322.<sup>3)</sup>

Die *Memoirs of Literature* Vol. II. Febr. 1712. 4o. p. 46 sq. liefern einen Auszug aus George Mackenzie: *The lives and characters of the most eminent writers of the Scots nation*. Edinburg 1711. 2 Vol.

Strobel's *Neue Beiträge* II. S. 353 ff. bringen manches zur Literärgeschichte.

(Herzog's *Realencyklopädie* kennt nur den 1245 zu Paris verstorbenen grossen Scholastiker des Namens Alexander Halesius, nicht aber Melanchthon's Freund.)

John Cunningham: *The church history of Scotland*.

1) cf. Melanchthon und Servet. l. l. S. 5—31. 155 ff. 168 ff. 184.

2) v. Raumer. *Taschenbuch*. 1875. S. 129—130: *Die Toleranz im Zeitalter der Reformation*.

3) Jöcher gibt hieraus einen sehr dürftigen Auszug.

Edinburg. 1859. T. I. p. 226 erwähnt ihn nur ganz beiläufig.

In der matricula Academiae Lipsiensis lesen wir unter dem 23. April 1555. als Rektor der Leipziger Hochschule eigenhändig verzeichnet Ego Alexander Alesius, gente Scotus, patriâ Edinburgensis, atavis Consulibus (Thomasii Or. p. 302).

Demnach ist er in Edinburg, der schottischen Hauptstadt, aus edlem Geblüt entsprossen. Als seinen Geburtstag nennt er den 23. April 1499.

Aus des bekannten pietistischen Bischofs von Rochester, Cardinal Joh. Fischer<sup>1)</sup> Streitschriften gegen Luther hatte Alexander Alesius des grossen wittenberger „Häresiarchen“ Lehren kennen und verabscheuen gelernt. In der Auslegung zum Psalm 37 f. 164 meldet er selbst, dass er aus den Scholastikern Luther'n öffentlich widerlegt habe, unter dem grossen Applaus seiner theologischen Landsleute. Da kam es, dass der Schotte Patricius Hamilton, zu Marburg für Luther's Lehre gewonnen, hingerichtet werden sollte. Alesius suchte den Freund vom Scheiterhaufen zu erretten. Er disputirte mit Hand und Fuss im Schweisse seines Angesichts gegen die neuen Wittenberger Teufeleien. Allein der Verurtheilte durfte sich noch vertheidigen. Bald schnitten des befreundeten Gegners Argumente dem Alexander so tief in die Seele, dass er selber sich vom neuen Glauben ergriffen fühlte. Als Freund Hamilton muthig den Märtyrertod erlitt, da verleugneten viele: Alesius aber war entschlossen, auf die Seite der Reformation zu treten.

Der Anlass fehlte nicht lange. Als canonicus der Kirche von Santander hielt Alesius, auf Befehl seines Bischofs Beton, vor der versammelten Synode<sup>2)</sup> eine lateinische Rede. Darin sprach er sich energisch gegen die ehebrecherischen Priester aus (1529). Sein prae-

---

1) 22. Juni 1535 hingerichtet, weil er in die Verstossung der Königin Catharina nicht willigen wollte.

2) Von St. Andrews, sagt G. Mackenzie.

positus fühlt sich persönlich verletzt. Er tritt ein in das conclave capituli, eilt mit gezücktem Schwert auf den Alesius zu und lässt ihn durch Gewaffnete gefangennehmen. Alesius fällt ihm zu Füßen und bittet um sein Leben. Der Praepositus setzt ihm den Fuss auf die Brust. Alesius bewegt sich nicht mehr. Wie todt bleibt er auf dem Boden liegen. Als er aus seiner Bewusstlosigkeit erwacht, befindet er sich im Kerker. Dem ehebrecherischen König ist es daran gelegen, dass der Fall nicht rumore. Er befiehlt dem Praepositus alle wegen dieser Sache eingekerkerten Kanoniker in Freiheit zu setzen. Den andern kommt die königliche Gnade zu gut. Den Alesius aber lässt der rachsüchtige Praepositus, kerkerfrei, in ein Loch werfen voll Ungeziefer und Schlangen. Dem König gönnt sein Gewissen keine Ruhe. In eigener Person erkundigt er sich nach Alesius. Frech erklärt der Praepositus, Alesius sei aus dem Kerker frei. Aber das Gerücht schweigt nicht, noch des Alesius hohe Verwandte. Der Praepositus fürchtet die Ungnade, lässt den Alesius reinigen und prächtig kleiden, und führt ihn eigenhändig vor den Magistrat der Stadt. Alesius theilt diesem offenherzig die scheussliche Behandlung, die ihm widerfahren, mit. Der Praepositus schilt ihn einen ketzerischen Lügner, und lässt ihn zur Strafe wieder gefangen setzen. Indess seine Freunde verlassen ihn nicht. Einst aber kehrt der Praepositus früher wie gewöhnlich in das Capitel zurück. Da trifft er den Alesius in Funktion. Wüthend will er ihn vom Altar zurückschleudern in's Loch. Er donnert gegen die Kanoniker, die so seine Befehle umgehen. Auf die einmüthigen Bitten Aller wartet er das Ende des Gottesdienstes ab. Dann aber schickt er den Alexander, mit schweren Ketten beladen, in seine finstere Behausung zurück, den „grimmen Ketzér“.

Alesius sieht ein, dass in Schottland keine Hülfe möglich ist. Auf Rath und mit Unterstützung seiner Freunde flieht er nach Deutschland. Sein Vaterland hatte sich seiner unwerth gezeigt.<sup>1)</sup>

1) Others, sagt Cunningham l. l., of whom the country was not



Unter den Verfolgungen war ihm Luther's Lehre immer lieber geworden. Aber nicht die Kirchenspaltung. Gerade wie sein späterer Gegner, Servet, der viel Gejagte, so sucht auch Alesius 1533, als er über Cöln in Wittenberg ankommt, die Mitte zu halten zwischen Luther und den Mönchen. Gerade wie Servet 1532/33, so nimmt auch Alesius Anstoss an der wittenberger Lehre von der Schädlichkeit der guten Werke. Und noch 1560 als Georg Major der guten Werke Heilsnothwendigkeit betont, vertheidigt auch Alesius öffentlich seine alte Position.

Von London<sup>1)</sup> war Alexander Alesius 1533 über Cöln in Wittenberg eingetroffen, um dem Feuertode zu entgehen (he would have been burnt — sagt Mackenzie). Hatte doch der König Jacob V. von Schottland bei Feuerstrafe verboten, die Bibel in der Landessprache zu lesen.

Kaum in Wittenberg angekommen, veröffentlicht Alesius eine Schrift *contra decretum episcoporum Scotiae*.<sup>2)</sup> Aber gleich im folgenden Jahre tritt auch Cochlaeus gegen ihn auf, die Bischöfe und den König von Schottland zu vertheidigen.<sup>3)</sup>

Inzwischen hatte sich in England alles so angelassen, als würden Heinrich VIII., das neue Oberhaupt der englischen Geistlichkeit, seine unbändigen Gelüste in das Lager der Wittenberger führen. Alexander Alesius glaubte, seinen Theil dazu beitragen zu können. Vom Erzbischof Cranmer, dem Staatssecretär Cromwell und dem Günst-

worthy, fled and transferred their allegiance and learned labours to other lands.

1) cf. G. Mackenzie l. l.

2) Im *Catalogo de' libri condannati* des Giovan della Casa (1549) lautet die Schrift: *De auctoritate verbi Domini contra Episcopum Lundensem*: cf. Schelhorn: *Ergötzlichkeiten* II. 365.

3) *Apologia pro Episcopis Scotiae adversus Alexandrum Alesium Scotum, qui apostatica perfidia e Scotia regno Wittenbergam profugerat, atque ibi odiosam adversus Episcopos illius regni querelam et accusationem addiderat adversus Serenissimum Regem Scotiae Jacobum Quintum, propter quoddam Decretum, quo prohibebat legere N. T. i. libros lingua vernacula* (Cochlaeus, *Acta* f. 277b).

ling Latimer freundlich aufgenommen, spricht er in einer Versammlung sämmtlicher englischer Bischöfe sich fest und entschieden aus für das reine Evangelium (1535).

Indess Heinrich VIII ist Theologe und hasst Luther's grobe Besserwisserei. Die Klostergüter verschluckt er und die Anhänger Luther's verfolgt er. Alesius sieht, dass er sich getäuscht und er kehrt nach Deutschland zurück.

Gegen des Cochlaeus Verleumdungen lässt er jetzt eine geharnischte Antwort los. Auch macht er sich den Reformatoren nützlich durch seine scholastische Gelehrsamkeit. Am 1. Decemb. 1539 empfiehlt ihn Melanchthon dem brandenburgischen Kanzler Johann Weinlaub: Alesius der Schotte, schreibt er, hat die Lehre der alten Kirchenväter und der Scholastiker wohl inne, und ist im Stande sie geschickt und vorsichtig in Beziehung zu setzen zu dem reinen Licht des Evangelii; auch ist er geeignet zu öffentlichen Unterredungen.<sup>1)</sup>

Der Churfürst Joachim II. von Brandenburg übertrug dem Alesius eine theologische Professur zu Frankfurt a/Oder. Hier lag das Schulwesen im Argen.<sup>2)</sup> Alesius trat als Reformator auf mit einer einschlagenden Rede de scholis restituendis (1540).

Allein damit nicht zufrieden, verlangte er strenge Kirchenzucht gegen sittenlose Studenten. Auch bürgerlich sei die Ausschweifung, Völlerei und Hurerei zu bestrafen.<sup>3)</sup> Der Magistrat weigerte sich. Alesius, im Eifer, wollte vom Katheder und von der Kanzel seine biblischen Thesen vertheidigen. Der Magistrat beklagte sich, in seiner Ehre angegriffen worden zu sein. Und der pietistische Scholastiker muss auf Edikt des Kurfürsten das protestantische Frankfurt verlassen 1540,<sup>4)</sup> weil er sich

1) Corpus Reformatorum. III. 843.

2) cf. Mittheilungen des Hist. Statist. Vereins zu Frankf. a Od. 1861 S. 38; 1865 S. 113; 1873 S. 75 ff.

3) Christoph von der Strassen, prof. jur. vertheidigte den Satz accessus ad publicas meretrices est licitus et de jure impunibilis (cf. Strobel: Neue Beiträge II. 353.)

4) Laut Edikt Joachim's von Brandenburg. Cöln an der Sprew, 1542 Freitags nach Martini (l. l.)

nicht an der Forderung der reinen Lehre begnügen wollte: gerade wie ihn wegen seiner strengen Sittenreinheit das katholische Schottland ausgespieen hatte und das episcopale England.

Doch so viel Feinde wie seine pietistische Strenge, so viel Freunde erwirbt ihm seine scholastische Gelehrsamkeit.

Kaum hat der Churfürst von Sachsen davon gehört. Alesius sei bei dem Brandenburger in Ungnade gefallen. da sendet er ihm das Reisegeld und ruft ihn nach Leipzig. Dort nun entwickelte Alesius eine reiche schriftstellerische Thätigkeit (1543 ff.). Bald gefällt er sich so wohl, dass er des Herzogs Albrecht von Preussen ehrenvollen Ruf an die neu zu gründende Universität Königsberg ablehnt. Und auch die Leipziger Hochschule ihrerseits ehrt den Schotten durch zweimalige Rektor-Wahl (1555 und 1561).

Ganz und voll wussten seine Zeitgenossen an Alesius jene gelehrte Geistesgegenwart zu schätzen, mit der er die Gegner so schnell zu entwaffnen verstand. Wie von Frankfurt aus 1540 auf dem Collegium zu Worms, so spielte er von Leipzig aus eine bedeutende Rolle auf den Conventen zu Naumburg 1554 und 1561, und auf denen 1555 zu Nürnberg und 1561 zu Dresden.

Besonders eng befreundet blieb ihm Melanchthon. Des Alesius *Disputationes de Epistola ad Romanos*, 1553 zu Leipzig erschienen, versah Melanchthon mit einer empfehlenden Vorrede.<sup>1)</sup> Alesius hatte sich so sehr gewöhnt im Sinne Melanchthon's zu denken und zu schreiben, dass, wenn der Vf. nicht genannt war, man bisweilen nicht errathen konnte, wer von beiden die Schrift geschrieben habe. Und Melanchthon machte sich das zu Nutz. So schreibt er: *Nec ago eam fabulam meo nomine, sed ipsius Alesii personam repraesento, ne mihi bellum accersam cum homine maledico. Tantum styli exercendi causa ludo.*<sup>2)</sup>

1) cf. Bindseil: *Bibliotheca Melanchthoniana*. Hal. 1868.

2) Strobel, *Neue Beiträge* I. 145 ff.

Heut würde man eine derartige Freundschaft eine Infamie nennen, und den, der eines verleumderischen Menschen Gift und Galle auf seinen Freund abwendet, indem er unter dessen Namen gegen jenen schreibt, als gefährlichen Betrüger zur Verantwortung ziehen und bestrafen. Jene Zeit dachte anders. Auch ist keine Spur vorhanden, Alexander habe das seinem Philippus übelgedeutet.

Alesius starb am 17. März 1565. Seine Frau war eine Engländerin Namens Catharina de Mayn. Er hatte von ihr 2 Töchter und 1 Sohn.

Von des Al. Alesius Schriften nenne ich seine Commentarien zu den Psalmen, Johannes, Römer, Timotheus, Titus; von seinen Abhandlungen: die über das Bibellesen in der Volkssprache; von der immerwährenden Uebereinstimmung der Kirche; die Uebersetzung des englischen Ordinations-Gelübdes in die lateinische Sprache; von seinen Streitschriften, ausser denen gegen die schottischen Bischöfe und gegen Cochlaeus, die Widerlegung der 32 Artikel der Löwener Theologen, die Schrift von der Rechtfertigung gegen Osiander, die Anti-Topperianae und die Schrift von der heiligen Dreieinigkeit mit einer Widerlegung des Irrthums des Valentin Gentilis.

Am berühmtesten aber ist des Alexander Alesius **Schrift gegen Servet**. Da sie eben so selten ist,<sup>1)</sup> wie berühmt, so gebe ich nunmehr einen Auszug, damit der Leser sein Urtheil sich selber bilden könne.

Des Alesius Standpunkt bei dem Angriff gegen Servet ist der religionsgeschichtliche, d. h. eben jener Standpunkt, von dem einstmals Servet's eigene theologische Forschung ausgegangen war.<sup>2)</sup>

1) „Unter allen Religions-Vereinigungen erscheint diejenige, sagt Alesius, der menschlichen Vernunft am an-

1) G. Mackenzie schreibt l. l.: Alesius publish'd several books, and one, among others, against Servetus, in the year 1554. I never saw that book; and therefore I cannot tell whether he believed, that hereticks ought to be put to death, tho' he himself was in great danger of losing his life in Scotland, upon an accusation of heresy.

2) Kahnis: Zeitschrift für hist. Theologie 1875. S. 560—569 ff.

nehmbarsten (plausibilior), die zugleich behauptet, dass es nur Einen Gott gebe und dass der Messias mit Recht Gottes Sohn heisse (unum Deum esse, et Messiam merito dici filium Dei).

2) „Die aber doch es für einen Schimpf gegen Gott erklärt, dass der Messias genannt werde: von Natur Gott; sintemal es feststehe, dass nur Ein Gott sei.

3) „Diejenigen glaubten desshalb sich um das ganze Menschengeschlecht rühmlichst verdient zu machen (de toto genere humano praeclare se mereri putabant —!), welche von sich rühmen konnten, dass sie eine Weise gefunden, auf welche christliche und jüdische Religion sich vereinigen liessen (rationem conciliationis religionum Christianae et Judaicae).

4) So die Gnostiker.

5) Noch mehr Arrius (sic!)

6) Am erfolgreichsten Mahomet. Zwei Drittel der Welt, Asien und Africa folgen ihm und ein beträchtlicher Theil von Europa (bona pars). Sie alle bekennen (confitentur), dass Christus empfangen ist vom heiligen Geiste und geboren aus Maria der Jungfrau und dass Christus der höchste sei unter allen Propheten (sumмум omnium prophetarum.)

7) Schöner freilich ist der Vereinigungsversuch des Theodot.

8) Besonders wichtig ist Paulus von Samosata, über den Epiphanius berichtet cf. 28.

9. 10) Lehrte er doch und seine Jünger, dass das Wort nicht der Sohn Gottes sei in Hypostase, sondern in Gott selbst (in ipso Deo).

11) Desshalb sagen sie, dass Gott mit seinem Wort zusammen nur eine einzige Person ausmache.

12) Mehr aber als der Samosatener und alle andern geleistet zu haben rühmt sich Servet, der sich zutraut (confidit), die türkische Religion mit der jüdischen und christlichen vereinigen zu können (Turcicam religionem cum Christiana et Judaica se conciliare posse,) und die Weise gezeigt zu haben, auf welche diese hinwiederum versöhnt



werden (componantur) mit der Philosophie des Plato und des Trismegistus und mit der Magie des Zoroaster und den poetischen Fabeln von dem Verkehr der Götter mit den Töchtern der Menschen.<sup>1)</sup>

13) Dieser nun kehrte zurück<sup>2)</sup> „vor einem Jahre“ — also 1553 — „mit einer Vertheidigung seines gotteslästerlichen Dogma<sup>3)</sup> und des von Paulus von Samosata, dass es in Gott nur Eine Hypostase gebe, wohl aber drei persönliche Darstellungen Gottes (de tribus personatis personis). Und da ihn die Rügen (ex admonitione) nur ärger machten (factus deterior), so schrieb er fünf Bücher und zwei Dialoge von der Trinität.<sup>4)</sup> und andere fünf Bücher<sup>5)</sup> und dreissig Episteln, in denen er mehrere früher von ihm nicht berührte Glaubensartikel, so von der Kindertaufe, von dem Glauben und der Gerechtigkeit des Reiches Christi (de fide et justicia regni Christi),<sup>6)</sup> von der Erbsünde, von der Wiedergeburt und den Belohnungen für die guten Werke, aufs schändlichste

1) Servet knüpft an an Genes. 6, 2.

2) Das rediit kann man doppelt verstehen, je nachdem man Alesius anknüpfen lässt an die Fabel des M. Frecht, Servetum (1538) in catenis misere obisse (also aus dem Kerker, gewissermassen von den Todten), oder an die Fabel Bullinger's, Servet sei nach der Türkei gereist (also zurück nach dem christlichen Europa).

3) Die Restitutio gilt dem Alesius als Vertheidigung der L. VII de Trinit. erroribus von 1531, und nicht mit Unrecht.

4) Aus den L. VII von 1531 sind allerdings 1553 L. V. geworden durch Zusammenziehung und andere Stoffvertheilung.

5) Es ist hier nicht klar wie Alesius zählt? Auf die 5 + 2 Bücher de Trinitate folgen in der gedruckten Restitutio, 3 Bücher de fide et justitia, 4 Bücher de regeneratione, 30 Epp. ad Calvinum, 60 signa Anti-Christi, und die Apologia ad Melancthonem. Ist es nur Unachtsamkeit, oder hat Alesius eine abweichende (handschriftliche) Recension der Restitutio vor sich gehabt?

6) Schon 1532 veröffentlichte Servet: Dialogorum de Trinitate L. II. De Justitia regni Christi Capitula quatuor. Man ersieht aus des Alesius: Quos ante non attigerat, dass er, die Schriften des Spaniers aus dem Jahre 1532 ebensowenig kannte, wie sie Calvin gekannt hat und die meisten Reformatoren.

zerreißt und zerpflückt (foedissime lacerat ac discerpit).<sup>1)</sup> zur Schmach Christi (ad Christi contumeliam) und ihm zu einer solchen Beleidigung (injuriam), dass sie Niemand dulden kann, der sich als Christ bekennt.

14) Nun sind zwar Viele der Ansicht, dass man gegen die Ketzler nicht disputiren solle, da ja die Gesetze verbieten, die schon verdammtten Häresieen in Zweifel zu ziehen. Dem entgegenen wir, dass diejenigen, welche von Andern erneuerte Häresieen widerlegen, die letzteren damit nicht in Zweifel ziehen, sondern dem Befehle gehorchen, der da lautet: Seid bereit, Rechenschaft zu geben dem der sie fordert von dem Glauben und der Hoffnung, die in euch ist.<sup>2)</sup>

15) So wollen wir denn im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes die gottlosen Dogmen des Spanier's der Reihe nach widerlegen (ordine refutabimus), indem wir den Anfang machen mit dem ersten Buche von der Dreieinigkeit.

16) Jenes gottlose Dogma beweist Servet im ersten Buch von der Dreieinigkeit und in der Apologia gegen Philipp Melanchthon aus **vier Haupt- und Grundsätzen**, deren **erster** ist (primum principium): der Ausdruck Sohn wird im eigentlichen Sinne gebraucht von dem Menschen als Sohn.<sup>3)</sup> Auch giebt es nicht eine einzige Stelle in den heiligen Schriften in welcher das Wort Sohn gesetzt werde, und die nicht genommen werden müsste für den Menschen als Sohn.<sup>4)</sup>

17) Der **zweite Haupt- und Grundsatz** Servet's

1) Wie es mit diesem Zerreißen steht, darüber S. Hase's Jahrbücher für protestantische Theologie 1876, II. S. 421—450. — Hilgenfeld's Zeitschrift 1875, I. S. 75—116; 1876, II. S. 241—263; 1876, III. S. 371—388; 1877, III. S. 342—386.

2) 1 Petri 3, 15 war das erklärte Motiv der gesammten schriftstellerischen Thätigkeit Servet's; jetzt wird derselbe Spruch das Motto der Schriften seiner Feinde.

3) Vox filius proprio significato accipitur pro homine filio.

4) Ne unus quidem dari potest in scripturis locus, in quo ponatur vox filius, quae non accipitur pro homine filio.

lautet (secundum principium): Das Wort Gottes, in der Weise, wie es im Anfang war, leuchtend bei Gott, hatte oder spiegelte wieder eine menschliche Gestalt (*figuram humanam referebat*) und so oft es in eigenthümlicher Bildung (*forma*) gesehen wurde (*visum*), deutete es an, dass in Gott schon ausgeprägt sei (*hominem esse iam in Deo expressum*) der Mensch, durch den Gott wirklich und substantiell gesehen werden könnte (*per quem vere et substantialiter Deus videretur*).

18) Der **dritte Haupt- und Grundsatz** Servet's lautet (*tertium principium*): Sowohl wegen der persönlichen Aehnlichkeit zwischen Wort und Mensch als wegen ihrer substantiellen Einheit hat man Recht, jenes Wort einen Menschen und diesen Menschen das Wort zu nennen.<sup>1)</sup>

19) Der **vierte Haupt- und Grundsatz** Servet's lautet (*quartum principium*): Im N. T. ist unser Glaube an Gott über das hinaus, was die Juden glaubten, vermehrt worden, durch den Zusatz (*additamentum accipiens*): Gottes Sohn.

20) Diess zu erweisen, sucht Servet Schriftstellen über die Einheit Gottes zusammen, und peitscht den Philippus aus (*flagellat*), dass er definirt, *ὑπόστασις* sei eine individuelle, vernünftige (*intelligentem*) und unmittheilbare Substanz.

21) Späterhin, sagt er, sei durch der Kirche Lehre von der Dreieinigkeit beleidigt worden (*offensum*) Mahomet, dergestalt, dass er von dem Christenthum abgewichen sei,<sup>2)</sup> obwohl er sonst über Christum und die christliche Lehre richtig glaubte (*cum alioqui de Christo et doctrina Christiana recte sentiret*) und er voraussagt (*praedicique*), dass alle Juden und Sarracenen einst an Christum glauben werden.

22. 23. 24) Servet's Referate aus dem Alcoran geht

1) Tam personae similitudine inter verbum et hominem quam substantiali unitate, rite verbum illud hominem et hominem hunc dei verbum.

2) Mahometum defecisse a Christianismo.

Alesius nun weiter durch, und schliesst mit den Worten: so suche Servet die frommen Gemüther (*pias mentes*) zu bewegen, zum Türkischen und Muhamedanischen Wahnsinn überzugehen (*ad Turcicos ac Mahometicos furores amplectendos*).<sup>1)</sup>

25) Darum ist Servet zweifelsohne, sagt Alesius, die letzte Gerichts-Posaune und der Herold des grossen Antichrists (*magni Antichristi praeconem*).

26) Sagt er doch geradezu, dass die Personen-Trinität eine Teufelserfindung sei.

27) Auch behauptet er aus der Trinitätslehre seien alle Häresieen entsprossen, während er doch selber von allen Häretikern der häretischste ist (*cum ipse sit omnium haereticorum haereticissimus*).

28) Weniger schreibt dem Sohne Gottes er zu als Arrius und Alesius. Und wo er den Ketzler-Catalog entwirft, da lässt er absichtlich (*data opera*) seine Vorgänger aus, den Artemon und den Paulus von Samosata.<sup>2)</sup>

29) Wunderbarerweise, sagt Alesius, erwähnt Servet den Sabellius und tadelt ihn, dass er gesagt hat, der Sohn sei der Vater selbst, da doch Servet lehrt, der Sohn sei die persönliche Darstellung des Vaters (*patrem personatum*) in der Gestalt eines Engels oder eines Menschen.<sup>3)</sup>

30) Höchst schmachvoll behandelt er alle heiligen Väter, während er doch selber vorgiebt, dass Gott vier tausend

---

1) Vgl. dagegen Servet's eigene Aeusserungen in Koner's Zeitschrift f. Erdkunde. Berlin 1875. S. 203—206: *rem perniciosam humano generi, — nihil sinceri in ea lege esse — res tristissima orbi — méchant livre — que de Mahomet il ne s'en voudroit ayder non plus que du diable.*

2) Alesius hat *De trinit. errorib.* fol. 111b übersehen: Paulus de Samosata, ante Arrianos philosophos et trinitarios, Christi mysteriorum qui in hebraïcis latent penitus ignarus, simplicem hominem, non Deum, qui tunc et non antea fuerit, Christum asserendo, philosophos graecos, hebraïcae etiam ignaros et Aristotelica contagione infectos, scandalizavit caet. — cf. *de Trinit. error* f. 38a sq. *Restitut.* p. 36 sq.

3) Wie wenig Alesius den Servet versteht. darüber S. „Servet's Lehrsystem“ 1876 Gütersloh bei Bertelsmann.

Jahre ohne Sohn gewesen sei, und aus einem lächerlichen Verkehr<sup>1)</sup> mit einer Jungfrau einen poetischen Sohn erzeugt habe, während Thau herniedertiel wie ein Samen in den Mutterleib der Jungfrau, ein Thau der aus den drei Elementen bestand, aus Feuer, Wasser und Luft. Und so macht er aus Christo ein blosses Geschöpf (*puram creaturam*).

31) Dabei stört er die Scholastiker auf und lästert so, dass man erstaunen muss, warum ihn Gott nicht sofort mit dem Blitz erschlagen und die Erde ihn nicht verschlungen habe?

32) Gegen diesen gottlosen Ketzer will ich disputiren. Denn welchen Ketzereien hat er nicht alles gehuldigt? (Es folgen 6 Reihen Ketzernamen mit denen Servet beladen wird). Als Haupt- und Grundsatz (*pro principio*) stelle ich die heilige Schrift auf, die prophetische und die apostolische, und das Symbol der Apostel.

33) Denn wie weit reicht nicht das Ansehen des apostolischen Symbols, und des Nicaenum!<sup>2)</sup>

34) Gleich das erste Princip nun, das Servet aufstellt, stösst zwei Artikel des Symbols um, den: „Ich glaube an Gott den Vater“ und den: „Ich glaube an Jesum Christum, Gottes eingebornen Sohn“.

35) Servet's ganzer Schriftbeweis läuft darauf hinaus, dass er zeigt, wie allerdings hier und da (*passim*) in der Schrift der Mensch Jesus Christus Gottes Sohn genannt wird, des Weibes Same, die Frucht ihres Leibes.

36) Alesius begnügt sich hier zu bekennen, dass er mit dem Nicaenum glaube, der Sohn Gottes sei mit dem ewigen Vater gleich ewig und vor allen Jahrhunderten von ihm selbst erzeugt.

37) Nun aber verwirft Servet das Nicaenum, und behauptet, diesem Symbole stehe entgegen die Tra-

---

1) Mit welcher tiefen Pietät Servet dies Geheimniss behandelt S. sein Lehrsystem. I. I.

2) Apostolicum und Nicaenum wird damals meist als sich deckend behandelt.



dition der älteren Väter. Und unter ihnen nennt er zuerst den Ignatius.

38) Doch verhält es sich nicht so.

39) Vielmehr citirt Ignatius dies Symbol in seiner Epistel ad Magnesianos ausdrücklich<sup>1)</sup>

40) Demnach stürzt Ignatius die ganze Lehre Servet's um, gleich mit dem ersten Wort, indem er sagt: Christus vor den Jahrhunderten erzeugt vom Vater und das Wort desselben, nämlich nicht das geäußerte (non prolativum), sondern das substantielle.

41) Oder, fragt Alesius den (todten) Servet: Schafft Gott etwa erst seine eigene Substanz, die doch mit der Substanz des Wortes identisch ist, nach Deiner Lehre?

42. 43. 44) Andere Stellen aus Ignatius, die Servet citirt, werden als unverschämte Lügen (impudenter mentiri) zurückgewiesen:

45) Das ist daraus klar (manifestum), dass Ignatius unter den vielen namentlich angeführten Ketzereien, gegen die er schreibt, auch den Theodot und Cleobulus nennt, von denen zuerst Servet's Dogma vorgebracht worden ist, wie man das aus dem Schluss des gedachten Briefes ersehen kann.<sup>2)</sup>

46—50) Auch andere Stellen des Ignatius sprechen gegen Servet.<sup>3)</sup>

51) Wie z. B. erklärt Servet, dass jenes Wort der Weisheit geboren worden sei?

52. 53) Und ist das nicht lächerlich zu sagen: der Vorsatz, aus einer Jungfrau einen Menschen zu erzeugen, das sei die ewige Erzeugung des Sohnes Gottes?

---

1) Alesius citirt natürlich die längste lateinische Recension des Pseudo-Ignatius (cf. z. B. ed. Dressel: Patres Apostolici p. 251 XI und 249 VIII) ohne den Nonsens zu bemerken, dass der 116 verstorbene Ignatius das Nicaenum von 325 citiren soll.

2) Ad Trallianos XI. (cf. ed. Dressel p. 239).

3) Doch sind des Alesius Citate so vag und unbestimmt, dass zu vermuthen steht, Alesius habe aus einer Patrum Catena abgeschrieben. Gewöhnlich folgt seine Quelle dem Cod. Reg. 81.

54) Allein Servet führt für sich noch andere Stellen aus dem Ignatius an.<sup>1)</sup>

55) Da siehst du den Fälscher (*falsarium*). Sagt doch Ignatius nicht: der heilige Geist, den in Moses und den Propheten wirkte (*operabatur*), sondern er sagt deutlich: der heilige Geist, der wirkte.<sup>2)</sup>

56) So verfälscht der Mann die Aussprüche und macht sich dann noch darüber lustig durch selbsterfundene Auslegung. Ich aber werde die ganze Stelle und die wahre Meinung des Ignatius herstellen (*restituam*).

57—60) Man sollte nun erwarten, Alesius würde die von Servet aus Ignatius ad Philipp. citirte Stelle im Zusammenhang bringen, statt dessen citirt er einen langen Abschnitt aus des Ignatius Ep. ad Tarsenses:<sup>3)</sup> „Alles ist durch ihn gemacht“ u. s. w.<sup>4)</sup>

61) Was kann man deutlicher sagen über die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater? — Nun erst kehrt Alesius zu der Stelle ad Philipp. zurück,<sup>5)</sup> aber wieder ohne anzugeben, wo in aller Welt die Stelle zu finden ist?

62) In der Fortsetzung der Stelle schreibt er getrost *sapientiam namque aedificavit sibi domum*, statt *sapientia*. gerade wie oben Servet *quem*, statt *qui*.

63. 64) Ignatius stimmt also nicht mit Servet.

65) Doch wie steht's nun mit Servet's zweitem Gewährsmann, dem Irenaeus? Wir werden zunächst wieder das apostolische Glaubensbekenntniss in ihm nachweisen. und dann die einzelnen Aussprüche durchgehen.

1) So ad Philipp. I. (cf. ed. Dressel p. 265).

2) Alesius hat Recht für das lateinische wie auch für das griechische, wo *τὸ ἐνεργῆσαι* steht. Solche offenbare Druckfehler sollte aber Alesius nicht so aufnutzen, da er selber in einem andern Ignatius-Citat (No. 62) und sonst (z. B. 87) den accusativ für den nominativ setzt, und umgekehrt.

3) cf. ed. Dressel p. 257—260.

4) Des Alesius Abweichungen vom Codex regius sind meist der Art, dass seine Catena oder Cento einen nicht ganz treuen Copisten zum Vf. haben muss.

5) II. (ed. Dressel p. 265.)

66) Das Symbolum apostolorum steht beim Irenaeus gleich im 2. Cap. des ersten Buchs.

67. 68) Und bildet daher einen offenbaren Widerspruch mit Servet.

69) Doch Irenaeus L. III. cap. 20 scheint für Servet zu sprechen.

70—74) Sieht man aber näher zu, so ist das Gegentheil der Fall.

75—77) Ebenso verhält es sich mit Irenaeus contra Valentinianos L. VII. cap. 8;

78—79) mit Irenaeus l. l. cap. 19.

80) L. III. c. 21.

81—86) L. IV. c. 14. 15.

87) L. IV. c. 16. Hier schreibt Alesius getrost nomin. pro accus.<sup>1)</sup> ohne daran zu denken, dass er eben erst wegen eines solchen Fehlers den Servet einen Betrüger gescholten hatte.

88—89) L. IV. c. 17.

90) Und wie Servet in jenen Stellen mit Unrecht einen pater personatus hat finden wollen, so missbraucht er auch den Irenaeus contra Marcionem, um uns weisszumachen, als sei Gott körperlich (corporeum), wie Mahomet im Alcoran lehrt.

91—93) Doch auch mit seinem dritten Haupt- und Grundsatz ist Servet beim Irenaeus nicht glücklicher.

94) Und auch mit dem vierten Grundsatz nicht.

95) Darum flüchtet er sich hinter ein Gedicht des Orpheus von Gott dem einigen und alleinigen und Gottes Sohn.

96) Und seine tiefste Weisheit holt der Spanier vom Plato her, von eben demselben Plato, der aus dem Missverständniss des Wortes Mosis: „So sollst du mir die Stiftshütte machen nach dem himmlischen Bilde“ und „Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichniss“ lehrte, in Gott seien die Urbilder (ideas) von allen Dingen.

1) quoniam omnes qui ab initio cognitum habuerant Dominus.

97) Es wird nun auseinandergesetzt, wie sich das verhält.

98—99) Und nachdem auch Iren. cap. VI, IX, X, XI dem Servet entrissen sind, geht Alesius

100. 101) zum Tertullian über. Auch in ihm weist er zunächst das Symbolum nach.

102. 103) Dazu hat Tertullian contra Praxeam keinesweges Servet's Fassung der *οἰκονομία* und *μοναρχία*.

104) Servet freilich meint, Melanchthon habe jene Stelle des Tertullian nicht verstanden.<sup>1)</sup>

105—108) Allein auch hier wieder ist das Missverständniss auf der Seite Servet's.

109) Dasselbe werden wir der Reihe nach aus Cyprian, Origenes, ja aus den beiden Clemens, die in der Kirche schon vor der Nicaenischen Synode gelehrt haben, beweisen (demonstrabimus) und dabei immer die Methode befolgen, zunächst darzuthun, dass diese Väter die wahre und reine Lehre der Nicaenischen Synode ausdrücklich bei ihrer Erklärung des Apostolicum befolgt haben, und darauf aus ihren deutlichen Schriften das zu widerlegen, was Servet auf höchst gottlose Weise (impiissime) aus ihnen herauszupressen sucht“ . . . . .

Alesius schliesst diesen ersten Theil seiner Widerlegung Servets mit einem Gebet, Gott möge seine Wahrheit schützen. vor allem aber jene Gaukelei des Teufels zerstören (praestigia diaboli), als ob diejenigen sich rühmlichst verdient machten um das ganze Menschengeschlecht und Gott die höchste Anbetung brächten, welche es versuchen, alle Religionen mit der Fassung der menschlichen Vernunft in Einklang zu setzen und unter einander nach ihren begründeten Vorschlägen zu versöhnen.<sup>2)</sup> Schliess-

1) Ueber solche patristische Missverständnisse S. Melanchthon und Servet. S. 81 ff. 97 ff. 139 ff.

2) eos de toto genere humano praeclare mereri et summum Deo praestare cultum, si religiones omnes ad humanae rationis captum accomodent, et juxta suas ratiocinationes concilient.

lich wird der liebe Gott darauf hingewiesen, was doch alle, die dergleichen unternommen, für ein schreckliches Ende genommen haben; so Servet und Paulus von Samosata und Noetus und Artemon und Theodotus.<sup>1)</sup> . . .

Ob Alesius jemals dieses Werk fortgesetzt, und so nach und nach die ganze Restitutio Servet's widerlegt hat, darüber ist uns nichts bekannt. Jedenfalls bleibt es merkwürdig, dass gleich nach dem Tode des Spaniers das Gerücht aufkam und bis nach Wittenberg und Leipzig drang, Servet habe sich um die Religion wohl verdient gemacht, indem er unter Festhaltung der Einheit Gottes und der Gottessohnschaft Christi es Heiden, Juden und Muhamedanern erleichterte, zu Christo zu kommen. Dies Gerücht musste dem innersten Freundeskreise Servet's entsprossen sein: denn es bezeichnet wahr und richtig des Spaniers letzte Beweggründe.<sup>2)</sup>

Man hat gesagt, dass Servet neben der protestantischen und der tridentinischen eine dritte, ganz neue Reformation vertrete.<sup>3)</sup> Man könnte mehr sagen: Hätte Servet gesiegt, ein ganz neues Christenthum wäre aufgekommen, ein Christenthum, dem das fehlte, was den Juden und Heiden am ärgerlichsten war, die Personen-Trinität. Dass Servet, auch der todte Servet, nicht siegte, das ist, neben Calvin und Melanchthon, vorzüglich des Alesius Verdienst. Und die That, wodurch er sich das Verdienst erworben, ist seine Disputatio I. Contra horrendas Serveti blasphemias, jenes fast vergessene Breslauer Unikum. Mehr wie ähnliche Schriften sucht sie

---

1) in dieser Reihenfolge!

2) cf. Kahn's Zeitschrift 1875. S. 560 ff.

3) cf. Luther und Servet. 1875, bei Mecklenburg. S. 6. — Leipziger Centralblatt 1875. No. 46. — Magazin für die Literatur des Auslandes 1875. No. 48 S. 700. — Studien en Bijdragen. Amst. 1876. S. 541. — cf. Theologisch Tijdschrift. Leiden, S. 387 ff. — Schürer's Theol. Liter. Zeitung 1876, No. 11, S. 293 ff. und 1877, No. 8 S. 199 ff. — Reusch: Theolog. Literaturblatt 1876, No. 6, S. 123. — Thelemann, Evangelisch Reformirte Kirchenzeitung 1876, No. 17. 18. S. 137. — Jenaer Literatur Zeitung 1876, No. 2 Art. 16. — u. a. m.



dem Gegner gerecht zu werden. Auch unterscheidet sie sich nicht unwesentlich von allen andern Widerlegungen Servet's. Oecolampad's Standpunkt war der patristische, Butzer's der biblisch-theologische. Melancthon's der philosophische. Calvin's der kirchenpolitische. Alesius allein hat den Servet aufgefasst und widerlegt von der höchsten Warte, von dem Standpunkt der Religionswissenschaft. Und diese Höhe sichert ihm die Beachtung nach drei Säkulen.

---

# Die kirchenpolitische Tendenz der Apostelgeschichte.

Von

C. Wittichen.

In seiner Abhandlung über die Composition des Lucas-evangeliums (Zeitschrift für wissensch. Theologie von Hilgenfeld, Jahrg. XVI, S. 512 ff.) hatte der Verfasser dieses gleichzeitig einen Blick auf die Apostelgeschichte geworfen und die Ansicht ausgesprochen, dass dieselbe die Tendenz verfolge, dem Heidenchristenthum und dem Heidenapostel seine Selbständigkeit zu nehmen und Alles auf das Mass und die Auctorität der als orthodox geschilderten jüdischen Urgemeinde und ihrer Häupter zurückzuführen, und mithin einen judenchristlichen, nicht aber einen paulinischen Charakter, trage. Diese Ansicht hat besonders von Seiten Scholtens (Is de devde evangelist de schrijver van het boek der handelingen? 1873 S. 100 ff.) und Hilgenfelds (Historisch-kritische Einleitung in das neue Test. 1875, S. 601 f.) Widerspruch erfahren. Ersterer sieht in dem V. der Apg. einen Pauliner aus der Zeit der Fusion der Parteien, welcher auf der einen Seite die apostolische Würde des Paulus zu vertheidigen bestrebt sei und ihn auf der andern Seite den Zwölfen durch Abstumpfung seines Gegensatzes zu diesen, welche nach ihm den ersten Rang einnähmen, anzunähern suche, um so den Streit zwischen Juden- und Heidenchristen zu schlichten (a. a. O. S. 95 f. 102). Nach Hilgenfeld aber (a. a. O. S. 600 f.) macht der V. zwar Zugeständnisse an das Judenchristenthum, aber doch nur zu Gunsten der volksthüm-

lichen Gewohnheit, so dass die von ihm geschilderte Legalität des Paulus keine principielle Bedeutung hat, und es wird seine Richtung daher ebenfalls als Unionspaulinismus, dessen Ziel es sei, eine Einigung des Judenthums mit dem Heidenchristenthum zu einer Gesamtkirche herbeizuführen, charakterisirt, daher von einem Judaismus des V. nicht die Rede sein könne. Reflektiren wir dann noch auf die Ansicht von Overbeck, nach welchem die Apg. einen Versuch des selbst schon von dem christlichen Judaismus stark beeinflussten Heidenchristenthums des zweiten Jahrhunderts darstellt, sich mit der Vergangenheit, insbesondere mit seiner eigenen Entstehung und seinem Begründer Paulus, aus einander zu setzen (Commentar zur Apg. S. XXXI), so ist klar, dass der Paulinismus der Apg. durch die neuesten Untersuchungen sehr dehnbar geworden ist. Es kommt nur auf die Beantwortung der Fragen an, welches Element des Buches, das paulinische oder judaistische, den Ausdruck für das eigene religiöse und kirchenpolitische Bewusstsein des V. sei, ob ferner das praktische Verhalten des Apostels Paulus, wie es die Apg. schildert, im Sinne einer blossen Accomodation oder einer Judaisirung des Apostels aufzufassen ist und andererseits die Paulinisirung des Petrus die Tendenz eines abgeschwächten Paulinismus oder eines dem bestehenden Heidenchristenthum Rechnung tragenden Judaismus verfolge, sowie endlich, aus welchen von beiden Ansichten sich sonstige Eigenthümlichkeiten der Apg. am besten erklären — um zu dem Resultate zu gelangen, dass das Buch auf eine Machtsteigerung des Judenthums berechnet ist. Wir werden im Folgenden versuchen, diese Fragen durch eine Betrachtung der bezüglichen Elemente des Buches zur Entscheidung zu bringen.

Es lässt sich nicht leugnen, dass das paulinische Element in der Apg. wenigstens dem Umfange nach sehr zurücktritt. Eigentlich paulinische Maximen finden sich nur selten ausgesprochen. Der Grundsatz der Rechtfertigung aus dem Glauben erscheint 13, 39 im Munde des Paulus, der ihn vor Juden und Proselyten und im Gegen-

sätze zum Mosaischen Gesetze (13, 16 u. 38) ausspricht jedoch wird dabei auf die charakteristische Beziehung der Rechtfertigung auf den Tod Christi nicht eingegangen. die Rechtfertigung hat nur den negativen Sinn der Losprechung von den begangenen Sünden (vgl. 26, 18), und überdies wird die Fähigkeit, diese zu bewirken, dem Gesetze nur partiell aberkannt, was doch geradezu unpaulinisch ist. — Sodann finden wir im Munde des Petrus den specifisch paulinischen Satz, dass Gott die Herzen der von ihm bekehrten Heiden ohne Gesetzesbefolgung, wie sie die strenge Partei in Jerusalem forderte, geheiligt habe und dass es seinen Zorn herausfordern heisse, wenn man gegen seinen erklärten Willen den Heiden das Joch des Gesetzes aufbürde, das doch sowohl ihre (der anwesenden Judenchristen) Väter als auch sie selbst zu tragen zu schwach gewesen seien, da sie ja vielmehr gleich den Heidenchristen durch die von Christus bewirkte Gnade Gottes glaubten gerettet zu werden (15, 9—11). Aber diese Ausführung steht isolirt da in der Apg. und ihre Tragweite wird eingeschränkt durch die folgende Rede des Jacobus, sofern hier von der Gesetzesfreiheit der Juden ganz abgesehen und mit Rücksicht auf die Thatsache, dass durch die Synagoge die gesetzlichen Pflichten der heidnischen Beisassen allenthalben verkündigt würden (durch Vorlesung von Lev. 17 u. 18), von den Heidenchristen deren Erfüllung verlangt wird (V. 19—21; da V. 21 zur Begründung von V. 20 dient, so kann die Stelle nur diesen Sinn haben), so dass, da dieses Votum des Jacobus zum Beschluss erhoben wird und zwar auch seitens der Apostel (V. 22) der von Petrus ausgesprochene Grundsatz fast ohne praktische Wirkung bleibt. Ist nun dieser Grundsatz, sofern er principiell die Unverbindlichkeit des Gesetzes auch für die Juden ausspricht, nicht petrinischer, sondern paulinischer Herkunft (vgl. Rö. 4, 15 f.; Gal. 5, 1) und unterwirft sich gleichwohl nach der Apg. Paulus (wie Petrus) dem Votum des Jacobus (V. 22 ff.), so ist der Schluss zu ziehen, dass der V. bestrebt ist, die Autorschaft des Grundsatzes der Gesetzesfreiheit dem Petrus zu vindiciren und

ihn zwar theoretisch bestehen zu lassen, aber für die Praxis grösstentheils unwirksam zu machen. Ersteres nun lässt sich kaum anders denn als ein Versuch, Paulus in Abhängigkeit von Petrus zu versetzen, letzteres kaum anders denn als ein scheinbares Zugeständniss an den Paulinismus deuten. Daraus erhellt aber zugleich, dass der ausgesprochene Maxime nicht die Bedeutung einer das eigene religiöse Bewusstsein des V. charakterisirenden Aeusserung beigelegt werden kann, dass sie vielmehr hierfür irrelevant ist. — Für ein Anzeichen des Paulinismus könnte es ferner gelten, dass Paulus und Barnabas 14, 4 u. 14 Apostel genannt werden, sofern wenigstens die strengen Judenchristen dem Paulus die apostolische Würde absprachen. Aber auffallend ist es doch, dass dies die beiden einzigen Stellen sind, wo Paulus Apostel genannt wird, dass er 15, 23 vgl. 25 offenbar nicht zu den Aposteln gerechnet wird und dass 1, 21 der V. es zu den Requisiten eines Apostels rechnet, dass er von Anfang an Zeuge der Wirksamkeit Jesu gewesen sei. Entweder ist also der Ausdruck aus der benutzten Quellenschrift stehen geblieben, oder, was wahrscheinlicher ist, er ist im Sinne von blossen Abgesandten der Gemeinde zu Antiochien (mit Rücksicht auf 13, 3 f.), statt in dem vom Abgesandten Christi, zu nehmen. Wollte man dagegen mit Hilgenfeld (a. a. O. S. 601) erwiedern, das Paulus ja übrigens in der Apg. die Merkmale eines Apostels trage, so fehlt ihm doch jedenfalls das genannte nothwendige Requisit, und nicht minder fehlt ihm die Gleichberechtigung neben den Ur-aposteln, auf welche wenigstens Paulus selbst so grosses Gewicht legt (Gal. 1, 1; 2, 6 f.) da er Apg. 15, 22 ff. vgl. 21, 17 ff. in Abhängigkeit von diesen erscheint. Allerdings zeigt der V. das Bestreben, Paulus gegen seine judenchristlichen Anhänger in Schutz zu nehmen. So widerlegt er die Anklage, dass derselbe gegen seine Nation, das Gesetz und insbesondere die Beschneidung sowie gegen den Tempel lehre, (21, 21 u. 28) durch sein praktisches Verhalten, die Beschneidung des Timotheus, die Uebernahme eines Nasiräats, seine Festreisen nach Jerusalem,



aber diese Widerlegung ist doch nichts weniger als paulinisch. So legt ferner die Stellung der Episode 8, 9–24 vom Magier Simon im Texte die Vermuthung nah, dass der V. die judenchristliche Identificirung des Simon mit Paulus widerlegen wollte (vgl. 13, 6 ff.; 19, 19; 24, 24 f.),<sup>1)</sup> aber es werden dadurch nur die Verläumdungen der extremen Judenchristen abgeschnitten. So ist das dreifache Referat über die wunderbare Berufung des Paulus (9; 22; 26) gewiss darauf berechnet, den judenchristlichen Leugnungen oder Entstellungen derselben entgegenzutreten, aber auffallend ist es dabei, dass in dem zweiten Referate die Berufung durch einen gesetzestreuen Juden vermittelt wird (22, 12 ff.), in dem dritten aber Paulus gleichzeitig seine jüdische Orthodoxie betheuert (26, 2–7; 22). Echt paulinisch ist mithin diese Apologie des Apostels nicht. So werden endlich allerdings zwischen Paulus und den Ur-aposteln, insbesondere Petrus, die bekannten Parallelen bezüglich ihrer beiderseitigen Thaten gezogen, aber dabei entsteht doch die Frage ob nicht den Erzählungen von den Thaten des Paulus die Priorität zukommt und ob daher die Parallelen aus dem Leben des Petrus nicht grade dazu bestimmt sind, Paulus Concurrenz zu machen. Diese Frage aber lässt sich mit Rücksicht auf die nachweisbare Benutzung einer jedenfalls älteren und originaleren Quelle über die Thaten des Paulus, als es diejenige über die Thaten des Petrus war (sofern eine solche überhaupt statuirt werden muss), kaum verneinen, da hiernach die letzteren als Nachbildungen erscheinen. An eine beabsich-

1) Die zuletzt citirte Stelle steht vermuthlich im Gegensatze zu dem, was Josephus Ant. 20, 2, 7 von dem cyprischen Magier Simon berichtet, dass derselbe nämlich in Cäsarea, wo er sich bei Felix aufhielt, an diesen die Drusilla verkuppelt habe, sofern die Judenchristen etwa diese That dem Paulus zuschrieben. Der Verkehr des Felix mit beiden Männern in Cäsarea gab aber überhaupt wohl den ersten Anstoss zu der judenchristlichen Fiction des Simon-Paulus, wobei möglicherweise eine Parallele zwischen der gesetzwidrigen Verkuppelung der Jüdin Drusilla an den Heiden Felix und der vermeintlichen gesetzwidrigen Auslieferung des Judenchristenthums an das Heidenchristenthum gezogen wurde.

tigte Glorification des Paulus ist aber auch deshalb nicht zu denken, weil eine ganze Reihe von Gefahren, Leiden und Kämpfen desselben, davon seine Briefe Erwähnung thun (1. Cor. 4, 9 ff.; 15, 32; 16, 9; 2. Cor. 1, 8 f.; 6, 4 ff.; 11, 23 ff.), verschwiegen werden, wogegen der V. die Verfolgungen der Urapostel anscheinend sehr ausführlich erzählt. Würde ein Pauliner bei jener Absicht nicht auch die ihm vorliegende Schrift eines Begleiters des Paulus ausgedehnter und treuer benutzt haben, als es thatsächlich geschehen ist? — Dazu kommt nun noch die weitere Beobachtung, dass der Gegensatz des V. gegen das Judenthum nicht derjenige eines Pauliners ist, denn er gilt, die oben besprochene Stelle abgerechnet, nicht dem Mosaismus oder den prätendirten Privilegien der jüdischen Nation im neuen Bunde, sondern nur dem extremen Judenthum (vgl. 10, 45 ff.; 11, 2 ff.; 15, 1 ff.; 20, 29 f.) und dem christenfeindlichen Judenthum (vgl. besonders 7, 2—53; 28, 25 ff.) — Was sich nun übrigens noch von paulinischen Elementen in der Apg. findet, ist ohne Bedeutung für die Frage nach dem Charakter der ganzen Schrift, weil es nicht das charakteristische Kennzeichen des Paulinismus, die negative Stellung zum Gesetze betrifft. Specifisch paulinisch ist daher weder der Satz, dass man durch den Glauben selig werde (16, 31 vgl. 26, 18), da der V. diesen Satz zufolge seiner sonstigen Stellung zum Gesetz nicht im Sinne des Paulus verstanden haben kann, noch die Vorstellung von dem Erbe der Geheiligten in 20, 32 u. 26, 18, wenn auch dieser wie andere Ausdrücke des V. auf eine Beschäftigung desselben mit den paulinischen Briefen hindeutet, noch die Art, wie er das Heidenthum betrachtet (14, 16 f.; 17, 28 u. 30 vgl. Röm. 1, 19 f.; 24; 3, 25) und es mit dem widerspenstigen Judenthum contrastirt (13, 45 ff.; 18, 5 ff.; 28, 28), zumal sich Analogien dazu selbst im nichtchristlichen Judenthum, z. B. im Buche Jona. finden, noch die scheinbare Gleichstellung von Heiden und Juden im Munde des Petrus (10, 34 f.; 15, 8 f.), sofern dieselbe sich ja blos auf die Gleichgültigkeit der Nationalität bezüglich der Berufung zum Christen-

thum bezieht, so dass die Pflichten von Juden- und Heidenchristen gegen das Gesetz und die Privilegien der ersteren innerhalb der christlichen Gemeinde dadurch nicht berührt werden.

Dagegen finden sich Elemente genug in der Apg., welche eine positiv judenchristliche Anschauungsweise verrathen. Hierhin gehört vor allem, was die Apg. über die Bedeutung des Gesetzes für die christliche Gemeinde äussert. Ist nach Paulus der Christ ausser Beziehung zum Gesetze als dem Statute für die jüdische Werkthätigkeit gesetzt (Röm. 10, 4; Gal. 2, 19), so ist dasselbe dagegen nach der Apg. auch für die Christen mehr oder weniger verpflichtend. Für die Judenchristen wird, wie wir auch bereits oben sahen, dessen Gültigkeit im Grunde vorausgesetzt. Denn was soll es anders bedeuten, wenn es heisst, dass Myriaden von Juden gläubig geworden seien und doch das Gesetz hielten, und dass Paulus, um den Vorwurf zu widerlegen, dass er die Juden vom Gesetz abfallen lehre, bewogen wird, zum Beweise seiner Gesetzlichkeit ein Nasiräat zu übernehmen (21, 20 ff.)? Schwerlich ist doch hier etwas anderes ausgedrückt, als dass die Gesetzesbeobachtung die Regel unter den Judenchristen sei und sein müsste, diess um so mehr, als diese Angaben ja wenigstens theilweise fingirt sind. Dasselbe gilt aber auch von der Notiz, dass alle gläubig gewordenen Juden zu Jerusalem sich im Tempel versammelten und in Gunst bei dem ganzen Volke standen (2, 46), denn auch diese Notiz, die doch schwerlich historisch ist, stellt die Judenchristen als vollkommen gesetzestreue Juden dar. — Mit dem Proselytengesetze 15, 28 f. aber wird nun ohne Zweifel auch den Heidenchristen ein Stück des Mosaischen Gesetzes aufgeladen, sofern dasselbe auf Lev. 17 f. beruht. Historisch ist aber auch dies nicht, da der judenchristliche Verfasser der Apokalypse zwar den Genuss von heidnischem Opferfleisch und die Verletzung der Mosaischen Eheverbote verbietet (2, 14; 20; 24), nicht aber den Genuss von Ersticktem und von Blut, Paulus aber nicht einmal das zuerst Genannte den Heidenchristen untersagt.

sondern seine Unterlassung nur mit Rücksicht auf die Schwachen anempfiehlt (1 Cor. 8, 9 f.); denn dass es sich in der Apg. um ein wirkliches Kirchengesetz, nicht aber um blosser Einschärfung einer sittlichen Pflicht der Rücksicht handelt, geht aus dem Wortlaute 15, 28 deutlich hervor (vgl. 16, 4; 21, 25). Nun aber ist es nach dem Zeugnis des Barnabasbriefes (4) und der Recognitionen (4, 36) die mildere Partei unter den Judenchristen gewesen, welche die Beobachtung des Proselytengesetzes seitens der Heidenchristen forderte. Jene Aeusserungen der Apg. über die Stellung der Christen zum Gesetze sind aber mit Rücksicht darauf, dass sie grösstentheils Fictionen enthalten, als eigne Anschauungen des V. zu betrachten und gehören zu dem kirchenpolitischen Programm, dessen geschichtliche Berechtigung er nachweisen will.

Aus der Stellung, welche der V. den Christen zum Gesetze gibt, lässt sich aber auch bereits schliessen, wie er sich das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum gedacht hat. Seine Polemik gegen das letztere bezieht sich, wie wir schon oben sahen (vgl. auch 2, 40), keineswegs auf dieses überhaupt, sondern nur auf den dem Evangelium widerstrebenden und das Christenthum befeindenden Judaismus. Sonst aber wird das Christenthum und Judenthum enge mit einander verbunden. Es wird wiederholt geltend gemacht, dass das erstere eine innerjüdische Religionsfrage sei (18, 15; 23, 29; 25, 19), dasselbe ist nach dem V. principiell für Israel bestimmt (2, 39; 5, 31, denn die ferne Seienden sind hier doch offenbar die Juden der Diaspora), wie denn auch die Erzählung von dem Pfingstwunder nicht auf die Heidenbekehrung, sondern auf die Bekehrung Israels und seiner Beisassen zielt und der Hauptmann Cornelius wie der äthiopische Kämmerer Proselyten sind (2, 5; 11; 39—41; 8, 27 ff.; 10, 2). Es ist also nur folgerichtig, dass die Heiden, wenn sie Antheil an dem Evangelium haben wollen, nach dem V. in die Stellung von jüdischen Proselyten treten müssen. Ueberhaupt aber ist gar nicht die Rede davon, dass das Christenthum irgendwie von der jüdischen Nationalität, deren



politische Weltherrschaft gemäss den Verheissungen der Propheten der V. grade von jenem erwartet (1, 6 f. 15, 16; 26, 6 f.), emancipirt werden solle, und die Betonung des Schutzes, den die römische Obrigkeit dem Paulus gewährte, hat daher, da grade hierbei das Christenthum in die Stellung einer innerjüdischen Partei erscheint, wahrscheinlich nur den Zweck, zu zeigen, dass diese Stellung demselben den Vorthail einer religio licita gewähre (18, 14 ff: 19, 33 ff.; 23, 28 ff.; 25, 18 ff.; 26, 31 f.). Die Vorstellung von einem nationalen Antijudaismus der Apg., wie sie Overbeck (a. a. O. S. XXX f.) darin findet, ist desshalb unbegründet; denn die Objectivität, womit der V. 9, 23; 12, 3; 23, 12; 13, 45 u. s. w. von den Juden redet, welche noch dafür angeführt werden könnte, erklärt sich aus dem Umstande, dass das Buch für Heidenchristen bestimmt ist. — Auf eine national-jüdische Richtung des V. weisen aber auch noch andere Eigenthümlichkeiten der Apg. hin. Im Gegensatze zu dem historischen Paulus, dessen Aeusserungen erkennen lassen, dass das Judenthum sich im Allgemeinen wenig empfänglich zeigte für das Christenthum (vgl. 1 Cor. 1, 23), lässt sie sogleich mehrere tausend Juden und Proselyten sich dem Evangelium zuwenden (2, 41), die Zahl der (jüdischen) Christen von da ab beständig wachsen (V. 47) und sogar eine grosse Menge Priester sich zum christlichen Glauben bekehren (6, 7), so dass sie nachher von Myriaden von gläubigen Juden zu reden weiss (21, 20); der Satz des Paulus, dass die Fülle der Heiden vor ganz Israel in die christliche Gemeinde eingehen werde (Röm. 11, 25), hat daher in der Apg. keine Stelle, und zwar um so weniger, als sie ja die Heidenchristen als Beisassen der Judenchristen betrachtet. Auch der Umstand, dass die pharisäische Partei im Synedrium den Christen nicht feindlich gesinnt erscheint (5, 34; 23, 9) und die Aeusserung, dass die Juden in Rom bis zur Ankunft des Paulus vom Christenthum nichts Näheres gewusst hätten (28 22.), was doch ohne Zweifel unhistorisch und nach der Apg. selbst (V. 15) unwahrscheinlich ist, hängt wahrscheinlich mit der Tendenz zusammen, die Op-



position der Juden in ein milderes Licht zu stellen. Nur da wird ja überhaupt diese Opposition hervorgehoben, wie wir unten sehen werden, wo der Uebergang des Paulus zur Heidenmission motivirt werden soll. Der nationalen Anschauungsweise des V. entspricht es denn auch, dass er die jüdische Hauptstadt mit der christlichen Urgemeinde und ihren Häuptern als den Mittelpunkt der Christenheit schildert, von wo aus diese geleitet wird. Abweichend von der Erzählung der älteren Evangelien bleiben die Apostel nach dem Tode Jesu in Jerusalem (1, 9), von hier aus soll das Christenthum verbreitet werden (1, 8), hier halten die Apostel auch während der Verfolgung aus (8, 1), hier ist in der Folge der Schwerpunkt für die christliche Kirche sowohl wie für die Juden (vgl. 8, 14; 11, 22; 12, 25; 15, 2 u. 22 f.; 16, 4; 18, 21; 24, 17; 28, 21). An der Spitze der Jerusalemischen Gemeinde aber stehen die Zwölfe als ein geschlossenes Collegium, welches, mit bestimmten Merkmalen versehen (1, 21; 10, 41), die Befugnisse von Aposteln Christi ausschliesslich besitzt und daher die bestimmende Instanz für alle bezüglichen Functionen und Verhältnisse in der Christenheit ist. Gegen die Aussage des Paulus, wonach die Heidenmission sein eigenstes Werk ist, welches anzuerkennen die Urapostel die Macht der Thatsachen nöthigt (Gal. 2, 2; 7—9; 1, 16; Röm. 11, 13), wird die Heidenmission zuerst von Petrus geltend gemacht und ausgeübt (11, 4 ff.), und dann von Mitgliedern der Jerusalemischen Gemeinde fortgesetzt (11, 20 f.); erst durch Barnabas, der dieser Gemeinde gleichfalls angehört (4, 36), wird darauf Paulus zum Eintritt in das bereits eröffnete Arbeitsfeld eingeladen (11, 25), um dann, nachdem er mit diesen nach Jerusalem gereist ist (11, 30; 12, 25) und die Antiochenische, von Jerusalem aus gegründete und sanctionirte, Gemeinde (11, 20—22) beide für die Mission geweiht und ausgesandt hat, zusammen mit ihm und unter Begleitung des Jerusalemiten Marcus die gemischte Mission zu beginnen (13, 1 ff.). Dass nun aber diese Anschauung judenchristlichen Ursprungs ist, beweisen die clementinischen Schriften, nach welchen

Petrus der wahre Heidenmissionar ist, von einem Apostel verlangt werden muss, dass er mit dem wahren Propheten (Christus) verkehrt habe, und daher die Zwölfe ebenfalls als ein geschlossenes Collegium betrachtet werden, neben dem kein selbständiger Heidenapostel möglich ist (vgl. Clem. Hom. 11, 35; 16, 21; 17, 13—20; Recogn. 4, 34 f. und dazu Gal. 1, 1—19).

Wir kommen zu dem zweiten Punkte, dem praktischen Verhalten des Apostels Paulus. Hier wird also von denjenigen, welche den haltlosen Standpunkt der Ausgleichung zwischen der Apg. und dem historischen Paulus, wie er in seinen Briefen erscheint, verlassen haben, insbesondere auch von Hilgenfeld, die Ansicht vertreten, als habe der V. eine Fusion der streitenden judenchristlichen und paulinischen Partei dadurch versucht, dass er das Verhalten des Apostels der jüdischen Sitte angenähert habe, wofür Aeusserungen des Paulus wie 1 Cor. 7, 18; 9, 20; Röm. 14, 6 die Anhaltspunkte gebildet hätten. Ist dies nun auch im Allgemeinen richtig, so müssen wir es doch bestreiten, dass diese Accomodation auf einen eigentlichen Compromiss, wobei beide Theile gleiche Rechte behalten, ziele, sind vielmehr der Meinung, dass eine Accomodation des Paulus an das Judenchristenthum in dem Umfange, wie sie in der Apg. vorliegt, nur die Fiction eines Judenchristen sein kann, welcher den Apostel nach dem Masse seines judenchristlichen Standpunktes zeichnen wollte, um die Pauliner durch die Geschichte zur Aufgabe ihrer Selbständigkeit zu veranlassen. Wäre diese Ansicht nicht schon nach dem bisher Gefundenen einzig wahrscheinlich, so führte doch auch eine unabhängige Betrachtung der Gestalt des Apostels, wie sie die Apg. zeichnet, dazu. Nur derjenige wird von vorn herein die Möglichkeit dieser Sachlage in der Apg. verneinen können, der von der Meinung ausgeht, als sei das Judenchristenthum überhaupt gar keiner Verbindung mit dem Paulinismus fähig gewesen. Es liegt aber weder die Heidenmission ausserhalb des Gesichtskreises des Judenchristenthums, da ja schon der Judaismus auf Gewinnung von Proselyten aus-

ging (vgl. mein Leben Jesu in urkundlicher Darstellung. 1876, S. 325), noch haben alle Judenchristen dem Paulus die Anerkennung versagt (vgl. die Aussage des Hieronymus darüber bei Hilgenfeld a. a. O. S. 41); das den Judenchristen anstössige Moment der paulinischen Anschauung, die Aufnahme der Fülle der Heiden vor Israel in die neue Theokratie, aber wird ja in der Apg. nicht minder beseitigt wie die apostolische Würde des Paulus und die sociale Selbständigkeit der Heidenchristen.

Am lehrreichsten nun ist hier die Thatsache, dass Paulus nach der Apg. gegen Gal. 1. 15 f.; 2. 7 f. nicht von vorn herein als Heidenmissionar auftritt, sondern mit der Judenmission beginnt und sich nur in Folge der Widerspenstigkeit der Juden und auch dann nur zögernd den Heiden zuwendet. Schon in den Erzählungen von der Berufung des Paulus wird auf die Heidenmission keineswegs das Hauptgewicht gelegt. In 9. 15 steht die Heidenmission allerdings voran, aber daneben werden auch die Kinder Israels genannt; nach 22, 15 soll er ein Zeuge des Evangeliums für alle Menschen werden und erst V. 22 wird dann die Heidenmission besonders genannt; in 26, 12; 20; 23 aber (vgl. auch V. 6 f.) stehen die Juden (ὁ λαός) immer zuerst. Demgemäss beginnt Paulus auch seine Thätigkeit in der Synagoge zu Damascus (9, 20), wendet sich in Salamis ebenfalls zu den Juden und nur auf Begehren zu dem römischen Statthalter (13, 5 u. 7), und erklärt erst im Pisidischen Antiochien, als die Juden dort widerspenstig waren und lästerten: Euch musste zuerst das Wort gesagt werden: wenn ihr es aber von euch stösst, so wenden wir uns zu den Heiden (13, 46). In Iconium aber beginnt er gleichwohl die Verkündigung des Evangeliums wieder in der Synagoge (14, 1) und beobachtet diese Regel auch in der Folge (16, 13; 17, 1 f.; 10; 17; 18, 4; 19; 19, 8; 28, 17), obgleich er dazwischen in Corinth die Drohung wiederholt, von nun an zu den Heiden zu gehen (18, 6). Grade an dieser Stelle zeigt sich aber dann wieder die judenchristliche Tendenz der Apg., denn sie lässt Paulus dabei versichern, dass er schuldlos (καθ' αὐτόν)

sei. Wagt sie doch auch sogar die Fiction, Paulus habe in Jerusalem und jeder Gegend des jüdischen Landes das Evangelium verkündet (26, 20), was nicht allein nach Gal. 1, 22 unmöglich ist, sondern wofür es auch in der Apg. selbst keinen Raum gibt. Erst die Erfahrung von der Widerspenstigkeit der Juden (13, 46 ff. 18, 6 ff.; 19, 9; 28, 25 ff.), welche übrigens nach der Apg. schon vor Paulus der Jerusalemitische Diakon Stephanus constatirt (7, 51), gibt ihm also das Recht, sich auch zu den Heiden zu wenden; denn wie die Bekehrung des Sergius Paulus, so ist auch die Verkündigung des Evangeliums an die heidnischen Athener besonders motivirt, letztere nämlich in echt hebräischer Weise durch den Zorn, der den Paulus beim Anblick des dort herrschenden Götzendienstes erfasst (17, 16). Wollte man nun dagegen erinnern, dass ja auch nach Paulus die Juden das erste Anrecht auf das Evangelium hätten (Röm. 1, 16; 2, 9 f.) so hat der historische Paulus sich doch ausgesprochener Massen auf die Heidenmission beschränkt und erwartet fürs erste die Bekehrung Israels gar nicht (Röm. 11, 25 ff.). Die Darstellung der Apg. kann mithin nur auf Rechnung der Tendenz gesetzt werden, der Wirksamkeit des Paulus eine judenchristliche Färbung zu geben und die Abhängigkeit des Heidenchristenthums von dem Judenchristenthum historisch darzuthun.

Dieses Resultat gewinnt aber einen weiteren Halt an der Beobachtung, dass Paulus in der Apg. durchweg als legaler Jude erscheint. Er betheuert nach ihr, dem Gotte der Väter zu dienen, indem er alles glaube, was im Gesetze und den Propheten geschrieben stehe, und nichts gethan habe wider die väterlichen Sitten (24, 14; 28, 17), Betheuerungen die um so grösseres Gewicht haben, als sie allgemein gehalten sind und im Gegensatze zu der Anklage der gesetzestreuen Juden stehen, wie der V. denn auch die römischen Juden bekunden lässt, dass ihnen in Beziehung auf die Legalität des Paulus nichts Uebles mitgetheilt worden sei (28, 21). An eine blossе Accomodation des Apostels an die jüdischen Gebräuche behufs Gewinnung der Juden kann doch



dabei nicht gedacht werden, da jene Bethenerungen nicht bloss der Praxis, sondern auch dem Glauben gelten, mithin principieller Natur sind und sich daher mit der Gesetzesfreiheit des historischen Paulus nicht vereinigen lassen. Diesen Eindruck macht aber auch die Praxis des Paulus in der App. selbst. Wenn ihm die Jerusalemitischen Judenchristen rathen, zur Widerlegung der falschen Nachrede, dass er die Juden in der Diaspora zum Abfall von dem Gesetze, zur Unterlassung der Beschneidung und zum Verlassen der jüdischen Sitte anleite, ein Nasiräatsgelübde auf sich zu nehmen (21, 21 u. 24) und Paulus leistet dem Folge, so hat diese Handlung die Bedeutung einer principiellen Zustimmung zum Gesetze. Sie ist aber in dieser Beziehung ebenso unvereinbar mit dem praktischen Verhalten des historischen Paulus nach Gal. 2, 11 ff., wie mit seinen Röm. 10, 4; Gal. 2, 18; 3, 28; 5, 2; 11 ausgesprochenen Grundsätzen, deren Consequenz die Annahme ist, dass Paulus allerdings die Unterlassung der Beschneidung seitens der Judenchristen verlangt habe. Sprechen ja doch auch 1 Cor. 7, 18 f.; 9, 19 ff. u. Gal. 5, 6 nicht die Gleichgiltigkeit und damit die Zulässigkeit der Beschneidung überhaupt, sondern nur der bereits vollzogenen Beschneidung (vgl. Gal. 5, 2 f.) und der damit gegebenen Gesetzesbeobachtung beschnittener Judenchristen aus. Dasselbe gilt aber auch von der berichteten Beschneidung des Timotheus (16, 1 ff.), welche überdies im Widerspruch steht mit der von dem V. verschwiegenen Weigerung des Apostels, den Titus beschneiden zu lassen (Gal. 2, 3—5); denn der Umstand, dass dort Timotheus als Sohn einer geborenen Jüdin erscheint, hat hier eine Analogie daran, dass Titus der Genosse des Hebräers Paulus ist, wie denn auch die Veranlassung, der Anstoss der strengen Judenchristen an einem unbeschnittenen Missionsgehilfen, dieselbe ist, und ist mithin der Widerspruch nicht bloss ein relativer. Ist nun aber nach Paulus (vgl. Gal. 5, 2 f.) die Beschneidung das Zeichen der Zugehörigkeit zum alten Bunde mit seinen gesetzlichen Verpflichtungen, so kann die Fiction der Beschneidung des Timotheus nur den Zweck haben, Paulus



zum gesetzstreuem Juden im vollen Sinne zu machen. Die Erzählung zeigt aber zugleich wie wenig praktische Bedeutung der von dem V. in 15, 28 vgl. 24 ausgesprochene Grundsatz der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen hat. Nur ein Judenchrist, welcher zwar eine Union mit dem Paulinismus, aber eine diesen grösstentheils absorbirende Union anstrebte, konnte solche Erzählungen componiren, nicht aber ein unionsfreundlicher Pauliner, da ein solcher den paulinischen Antinomismus zwar gemildert, nicht aber geopfert hätte, und ebenso nicht ein Heidenchrist des zweiten Jahrhunderts, da der Uebergang judaistischer Elemente in das Heidenchristenthum dieser Zeit in diesem Umfange gar nicht stattgefunden hat.

Von hier aus betrachtet, erscheint nun auch übrigens die Legalität des Paulus, wie sie die Apg. schildert, nicht als blosse Accomodation, sondern als der Ausdruck einer judaistischen Denkweise. Wenn also der Apostel die Beschlüsse der Jerusalemischen Gemeinde bezüglich der Beobachtung der Proselytengesetze den kleinasiatischen Gemeinden einschärft (16, 4), wogegen sein Streit mit Petrus über die Gesetzesfreiheit der Christen (Gal. 2, 11 ff.) übergangen und dem Zerwürfniss mit Barnabas eine andere Ursache untergeschoben wird (15, 36 ff. vgl. Gal. 2, 13); wenn ferner Paulus auch sogar unaufgefordert ein Nasiräatsgelübde übernimmt (18, 18); wenn die Reisen des Apostels nach Jerusalem zum Beweise seiner judenchristlichen Denkweise dienen (18, 21; 20, 16 u. 22; 21, 13; 24, 11 u. 17), wobei eine dieser berichteten Reisen wahrscheinlich fingirt ist (11, 29 f. vgl. Gal. 1, 21; 2, 1); wenn endlich Paulus in der Apg. wiederholt seine Zugehörigkeit zu den Pharisäern betont (23, 6; 26, 5): so lässt sich dies nur so deuten, dass der V. den Paulinern eine andere Vorstellung von der Gesinnung und dem Verhalten des Paulus beibringen wollte, um sie auf diese Weise von der Rechtmässigkeit der Forderung, die Proselytengesetze zu befolgen, zu überführen und zur Aufgabe ihrer Selbständigkeit gegenüber dem jüdischen Christenthum zu nöthigen. Die hin und wieder ausgesprochenen liberalen Grundsätze, welche den

Schein einer halb paulinischen Gesinnung des V. erwecken. sind daher ein im Grunde werthloses Zugeständniss, weil sie kein geschichtliches Leben gewinnen, und bloss darauf berechnet, den Heidenchristen die von ihnen verlangten Zugeständnisse plausibel zu machen. Zu diesem Zugeständniss aber war der V. genöthigt durch den thatsächlichen Bestand eines lebenskräftigen selbständigen Heidenchristenthums.

Wir sind damit an dem dritten Punkte unserer Erörterung, nämlich an der Frage angelangt, ob die Paulinisirung des Petrus durch den V. der Apg. die Tendenz eines abgeschwächten Paulinismus oder eines dem bestehenden Heidenchristenthum Rechnung tragenden Judaismus verfolge. Ist die Antwort auf diese Frage nach dem bisher Gefundenen auch kaum mehr zweifelhaft, so bedarf es doch, um sicher zu gehen, nochmaliger Erwägung. Dass der V. dem Paulinismus überhaupt Zugeständnisse macht, lässt sich nicht leugnen. Freilich können wir dahin nicht die parallelen Referate über die Thaten des Paulus und Petrus rechnen, denn hier sind, wie wir bereits früher sahen, die ersteren das Primäre, und die letzteren sind zu dem Zwecke nachgebildet, um Petrus dem Paulus an Leistungen gleichzustellen; wohl aber gehören dahin gewisse Erscheinungen, die auf eine Vertheidigung des letzteren gegenüber bestimmten Anklagen der Judaisten berechnet sind. Schon oben haben wir einiges, was dahin zielt, besprochen. Insbesondere bemerkten wir dort bereits, dass die dreifache Erzählung der Christuserscheinung des Apostels bei seiner Bekehrung gegen die judenchristliche Behauptung gerichtet sei, dass eine solche gar nicht oder nicht in dieser Weise stattgefunden (vgl. 1 Cor. 9, 1; Gal. 1, 1; Clem. Hom. 17, 19). Ferner hat die Bemerkung des Paulus 28, 19, dass seine Berufung auf den Kaiser nicht den Zweck einer Anklage gegen das jüdische Volk habe, wahrscheinlich den Zweck, ihn gegen den Vorwurf, als hielte er es mit den Römern gegen die Juden, in Schutz zu nehmen. Sodann scheint die Erzählung von dem Geldanerbieten des Simon Magus für die Gabe der

Geistesmittheilung (8, 18 ff.) die Tendenz zu verfolgen, Paulus gegen einen judaistischen Vorwurf, dass er sich durch die Collecten für die Jerusalemische Gemeinde diese Gabe, welche nach der Apg. nur Aposteln und auserlesenen gesetzestreuen Christen zukommt (8, 15 ff.; 9, 17 vgl. 22, 12; 11, 22 ff.; 13, 3 f.), habe erkaufen wollen, zu widerlegen, sofern dieses Unterfangen hier eben dem von Paulus wohl unterschiedenen Simon zugeschrieben wird. Eine Ergänzung zu dieser Apologie bildet dann die Erzählung von der Geistesmittheilung des Paulus an die Johannisjünger (19, 1—6) indem sie seine Befähigung zu einer solchen Mittheilung beweisen soll. Auch ist der V. dem Heidenchristenthum zu Liebe beflissen, im Gegensatz zu der Verstocktheit der Juden gegen die Verkündigung des Evangeliums die Empfänglichkeit vieler Heiden dafür hervorzuheben (12, 34; 13, 48; 14, 1; 16, 29; 17, 4; 26; 18, 4; 19, 10), obgleich sich daneben ziemlich viele Ausnahmen finden (16, 16—40; 17, 16—33; 19, 23—41) und die Tendenz mitgewirkt hat, den Uebergang des Paulus zu den Heiden zu motiviren. Aber wollte man daraus den Schluss ziehen, dass der V. ein milder Pauliner gewesen, so bliebe es doch wieder ganz unerklärlich, wie er den Paulus zum Judaisten machen konnte. Mithin beweisen die betrachteten Erscheinungen nur, dass derselbe zu Zugeständnissen an den Paulinismus geneigt war; die Judaisirung des Paulus aber wird, wie wir sahen, nur erklärlich durch seine judaistische Richtung. Will man nun, was bei der durchdachten Composition der Apg. unmöglich ist, nicht beides als unvermittelten Gegensatz betrachten, so ergibt sich das Gesamtbild eines zu einem Compromiss mit dem Paulinismus bereiten Judaismus. Im Zusammenhange mit diesem Resultate nun lässt die Schilderung, welche die Apg. in Cap. 15, 7 ff. von der Stellung des Petrus zu der Heidenmission und zum Gesetze gibt, zumal wenn wir auf das bereits oben Constatirte zurückblicken, nicht die Auffassung zu, als bilde sie das eigentliche Programm des Buches, welches demnach einen abgeschwächten Paulinismus vertrete, denn sie steht isolirt

da und ist durch die nachfolgende Rede des Jacobus und das mit derselben bewirkte Decret verquickt mit Elementen einer judaistischen Denkweise. Es bleibt daher wiederum nur die Annahme übrig, dass die in Cap. 15 gemachten Zugeständnisse eine blossе Doctrin sind, dazu bestimmt, den Heidenchristen die kirchenpolitische Tendenz des V., die Annexion des Heidenchristenthums an das Judenchristenthum, annehmbar zu machen. Für diese Zugeständnisse sucht er sich aber dadurch zu entschädigen, dass er die darin enthaltene paulinische Doctrin dem Petrus zuschreibt und sie überdies ihrer praktischen Bedeutung beraubt. Damit wird aber auch wiederum die Vorstellung hinfällig, als vertrete die Apg. die Anschauungsweise des mit judenchristlichen Elementen versetzten Heidenchristenthums des zweiten Jahrhunderts, denn die Richtung der Heidenchristen in der Zeit der sich ausbildenden katholischen Kirche ist zwar eine gesetzliche, aber das Christenthum ist für sie ein neues Gesetz, dem sie freilich einzelne Elemente des Mosaismus im Sinne von religiösen Observanzen beimischen, durch die sich in die abhängige Stellung von jüdischen Beisassen versetzen zu lassen, wie es die Apg. mit Beziehung auf Lev. 17 f. (vgl. Apg. 15, 21 u. dann V. 16 f. 1, 6 f.) will, sie jedoch weit entfernt sind; ebensowenig aber würden sie sich dazu verstanden haben, den grossen Heidenapostel zu einem Judaisten zu machen, der die Freiheit vom Mosaismus verleugnet, den Heiden fast widerwillig das Evangelium verkündet und den Ruhm eines Begründers der Heidenmission an die Urapostel abtritt.

Wir wenden uns endlich noch zu zwei Eigenthümlichkeiten der Apg., die sich nur aus ihrer Tendenz zureichend erklären. Wir meinen zunächst die Behandlung, welche die sogenannte Wirquelle eines Genossen des Apostels seitens des V. erfahren hat. Es ist bei dem sonstigen Charakter der Apg. gewiss nicht auf eine blossе Nachlässigkeit zurückzuführen, dass er das „Wir“ aus seiner Quelle an einer Anzahl von Stellen beibehalten hat, sondern er hat dadurch das Ansehen sei-

ner Darstellung zu erhöhen gesucht d. h. die Richtigkeit seiner Schilderung von der Wirksamkeit des Paulus erhärten wollen. Dazu kommt noch der Umstand, dass er diese Quelle nur da gebraucht hat, wo ihr Inhalt kirchenpolitisch indifferent war, sowie der andere, dass die zwischen den einzelnen Stücken aus der Wirquelle lagernden Erzählungen historisch am verdächtigsten sind, (vgl. Overbeck S. XLIX). Dies nun sieht keinem Pauliner ähnlich, sondern einem Schriftsteller, welcher eine dem Paulinismus heterogene Anschauung durch die Auctorität eines Gehülfen des Paulus rechtfertigen wollte, durch den paulinischen Charakter seiner Quelle aber häufig an ihrer Benutzung gehindert wurde. Nicht ohne Bedeutung ist aber auch das Fehlen des Schlusses der Lebensgeschichte des Paulus. Kann der Umstand, dass der V. mit einer Bemerkung über die gelinde Haft des Apostels in Rom abbricht, weder in Mangel an Nachrichten über die Ereignisse in Rom, noch in der Voraussetzung, dass die Leser damit bekannt seien, seinen Grund haben, von anderen Hypothesen abzusehen, so findet er seine Erklärung nur in der Tendenz des Schriftstellers. Dabei leistet aber unsere Ansicht von der Beschaffenheit dieser Tendenz den besten Dienst. Wenn der Apostel Paulus, wie auch der V. annahm. in Rom nur Heidenmission getrieben hat (28, 28), so hatte die Apg. nur geringes Interesse daran, über seine weitere Thätigkeit daselbst zu berichten; ihrer Tendenz zuwider aber war es gradezu, dass sich dort eine Scheidung zwischen Juden und Christen vollzog, durch welche die letzteren zu einer selbständigen Secte wurden (vgl. Tac. ann. 15, 44 und dazu mein Leben Jesu S. 3). die, vom Judenthum losgelöst, daher auch allein der Gegenstand der Neronischen Verfolgung ward, denn die Tendenz des V., Juden- und Christenthum solidarisch und dieses zu einem Annex jenes zu machen, wurde dadurch illusorisch: endlich aber konnte es auch für den V. nicht mehr dienlich sein, den Märtyrertod des Paulus durch römische Hand zu berichten, da diese Thatsache seinem Bestreben, zu zeigen, dass die römische Regierung das Christenthum



als eine innerjüdische Angelegenheit gegen den Volkshass schütze, widersprach. Wenigstens hat diese Erklärung mehr Wahrscheinlichkeit als die sonst vorgetragenen.

Es erübrigt uns noch, der Apg. die Stellung anzuweisen, welche sie auf Grund unserer Resultate in der nachapostolischen Literatur einnimmt. Dass das Evangelium nach Lucas in seiner gegenwärtigen Gestalt derselben Tendenz huldige wie die Apg., haben wir bereits in der zu Anfang dieses citirten Untersuchung constatirt und in den kritischen Erläuterungen zu unserem „Leben Jesu“ im einzelnen nachgewiesen. Verwandt ist auch die Richtung unseres heutigen Matthäusevangeliums, wie wir ebenfalls am zuletzt genannten Orte dargethan zu haben glauben, nur dass in demselben die judenchristliche Richtung in directe Polemik gegen den Paulinismus übergeht (5, 18 f.; 7, 22 f.) Aber auch der erste Brief des Petrus trägt einen verwandten Charakter, wie denn der V. desselben auch die Apg. gekannt hat (vgl. 1 Petri 1, 17 mit Apg. 10, 34 f.; 5, 2 mit Apg. 20, 28; 5, 12 mit Apg. 15, 22). Er bezeichnet die Heidenchristen Kleinasiens als Beisassen der jüdischen Diaspora (1, 1):<sup>1)</sup> er macht 5, 12 den Pauliner Silas (vgl. 2 Cor. 1, 19; 1 Thess. 1, 1) zum Genossen des Petrus (vgl. Apg. 15, 22) und bezeichnet ihn „als treuen Bruder, wie ich ihn achte“, was wie eine Rechtfertigung seiner auffallenden Einführung klingt, den Pauliner Marcus (Philem. 24; Col. 4, 10) aber macht er zum Schüler des Petrus (5, 13 vgl. Apg. 12, 12); er benutzt ausser den paulinischen Briefen, aus denen er gleichwohl nichts entlehnt, was specifisch paulinisch wäre, auch den Jacobusbrief, dessen Ergänzung er bilden will, indem er mit Nachahmung von dessen Adresse an die Beisassen der jüdischen Diaspora schreibt, wie dieser an

1) Auch 1, 17 u. 2, 11 ist dieser Sinn von *παροικοι* und *παρεπίδημοι* festzuhalten, denn an der ersteren Stelle wird durch jenen Ausdruck auf Palästina als die eigentliche Heimat der Christen, vgl. Apg. 1, 39, hingewiesen, und an der letzteren Stelle werden die Heidenchristen durch beide Ausdrücke als Fremdlinge in der heidnischen Welt und ihrer Verderbniss und als nunmehrige Mitglieder des Bundesvolkes charakterisirt (vgl. 1, 14; 18; 2, 10).

die jüdische Diaspora selbst (vgl. Jac. 1, 1 mit 1 Petri 1, 1): Momente, welche auf die gleiche, das Heidenchristenthum dem Judenchristenthum annectirende und Petrus auch zum Haupte der Heidenchristen machende Tendenz, wie wir sie in der Apg. fanden, hinweisen. Eine Analogie bilden endlich aber auch die Clementinen, auf die wir schon gelegentlich im Laufe unserer Untersuchung hingewiesen haben. Auch in diesen wird ja die christliche Urgemeinde als gesetzestreu geschildert, werden die Heidenchristen in die Stellung von Proselyten versetzt, erscheint Petrus auch als Heidenmissionar, werden die Ur-apostel als ein geschlossenes Collegium betrachtet, ausser welchem es keinen Apostel Christi gibt, wird als Requisit für einen Apostel der persönliche Verkehr mit Christus gefordert, und wird Paulus durch fingirte, den Leistungen dieses parallel gehende Thaten des Petrus in Schatten gestellt: nur dass hier die judaistische Tendenz auf die Spitze getrieben, der Paulinismus, statt dem Judenchristenthum assimiliert und untergeordnet zu werden, geächtet und an die Stelle des geschichtlichen Paulus unter der Maske des Simon Magus eine vollständige Caricatur desselben gesetzt wird. Dieser Analogie widerspricht es nicht, dass die Apg. vielmehr das Bestreben zeigt, Paulus und Simon Magus deutlich von einander zu unterscheiden, denn die darin liegende Polemik gilt eben dem Extrem der judaistischen Richtung. Von Belang für die Entstehungsgeschichte des Buches wäre es, zu wissen, ob die Simonssage dem V. bereits in einer Schrift vorlag; allein es gibt dafür keine Anhaltspunkte, da die ältesten Petrusakten, welche die Grundlage für die späteren Bearbeitungen der Simonssage bilden (vgl. Lipsius, die Quellen der römischen Petrussage S. 14 ff.), bereits eine viel ausgebildete Gestalt dieser Sage zeigen, als sie die Apg. bietet, und für die Erklärung der Darstellung in der letzteren die Annahme genügt, dass der V. von den Fictionen der strengen Judenchristen über Simon-Paulus Kenntniss hatte.

Die Apg. gehört also derjenigen Literatur des zweiten Jahrhunderts an, welche den Zweck verfolgte, dem

immer mehr vorwärts dringenden Heidenchristenthum den Sieg über den Judaismus zu entwenden und die dann in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts wirklich eingetretene Niederlage des letzteren aufzuhalten. Auf verschiedenen Wegen ist dieser Zweck literarisch verfolgt worden, je nachdem die Schriftsteller dem strengen oder milden Judenchristenthum angehörten. Der Weg, den die Apg. eingeschlagen hat, aber ist, wie wir gesehen haben, der einer Annexion, welche zwar gewisse Zugeständnisse an das Heidenchristenthum und den Heidenapostel macht, aber doch die Selbständigkeit beider dem Judenchristenthum opfert. Der V. erwartet (vgl. 1. 6; 2. 39; 15. 16) eine neue Consolidation der hebräischen Nation, ja eine Wiederaufrichtung des Reiches Israel mit Jerusalem als Mittelpunkt, dessen Christengemeinde er daher auch den Heidenchristen als leitende Instanz in der Christenheit darzustellen beflissen ist, und weist wiederholt auf die Sicherheit hin, deren sich die Heidenchristen im römischen Reich erfreuen würden, wenn sie, das Christenthum lediglich als eine Form des Judenthums betrachtend, sich dem Judaismus anschließen. Dies deutet auf die spätere Zeit Trajans und die Zeit Hadrians bis zum zweiten jüdisch-römischen Kriege, eine Zeit, wo, insbesondere auch durch die Wirksamkeit des Rabbi Akiba, die nationalen Hoffnungen der Juden von Neuem entflammt wurden. Im scharfen Gegensatz zu den damaligen judenchristlichen Bestrebungen steht der um 120 abgefasste Brief des Barnabas. Haben aber die Kämpfe zwischen dem Judaismus und Paulinismus damals ihren Mittelpunkt in Rom gehabt, wofür die Clementinen, aber auch die beiden Petrusbriefe und wahrscheinlich auch der Hebräerbrief spricht, so liegt es nah, die Abfassung der Apg. ebenfalls nach Rom zu setzen, und zwar um so mehr, als auch sonstige Anzeichen in dem Buche dies empfehlen.

---

## Der aaronische Segen

nach Auffassug und Auslegung des Midrasch  
Bamidbar r. Par. XI.

Von

Dr. Aug. Wünsche.

„So sollt ihr segnen“ (4 M. 6, 22 ff.). In Verbindung mit Spr. 3, 31: „beneide nicht den Mann der Gewaltthat und wähle nicht seine Wege.“ Das ist der böse Esau, welcher „Mann“ (s. 1 M. 25, 27) genannt und von dem Gewalt ausgesagt wird (s. Obad. v. 10). Weil Gott bereits wusste, die Israeliten würden künftig unter die Knechtschaft Edoms gerathen und von ihm bedrückt und bedrängt werden (s. Mal. 3, 14 u. 15), darum spricht der heilige Geist durch Salomo: „beneide nicht den Mann der Gewaltthat,“ d. i. beneide nicht den bösen Esau um den Frieden und „wähle nicht seine Wege,“ d. i. übe nicht solche Werke wie er. Warum nicht? Merkt auf den Ausgang der Sache; denn es kommt der Tag, wo Gott seinen Abscheu kund geben wird gegen jeden, welcher seine Gebote verspottet (s. Spr. 3, 32 und Ps. 5, 7). „Wer aber seine Pfade gerade vor ihm macht, der gehört zu den Männern seines Geheimnisses“<sup>1)</sup> (s. Spr. 3, 32; 4 Mos. 23, 23; Ps. 25, 14; Mal. 3, 18). Auch die Worte (Spr. 3, 33): „Der Fluch des Ewigen gilt dem Hause des Frev-

1) Der Midr. nimmt מאנשי סודי eigentlich, nicht wie wir zu übersetzen pflegen: zu den Männern seines Vertrauens, zu seinen Vertrauten.

lers“ beziehen sich auf den gottlosen Esau (vgl. Mal. 1, 4), dagegen finden die Worte (das. 3, 33): „aber die Wohnung der Frommen segnet er“ auf die Israeliten Anwendung, von denen es heisst: dein Volk besteht nur aus Gerechten (vgl. Mal. 1, 5).

Es heisst Spr. 3, 34: „wenn er der Spötter spottet“, womit die Edomiter gemeint sind, welche Spötter (s. Spr. 21, 24) und Frevler (Mal. 3, 15) heissen. Woher lässt sich aber beweisen, dass der Prophet von den Edomitern redet? Weil es daselbst heisst: „auch wir loben die Uebelthäter“ (vgl. noch Mal. 1, 4); sie verspotteten täglich die Israeliten wegen der über sie hereinbrechenden Drangsale (s. Hes. 35, 13 u. Spr. 3, 34); allein Gott wird ihnen einst vergelten Mass gegen Mass (s. Obad. v. 15). An den Israeliten aber, die gebeugt unter den Frevlern<sup>1)</sup> sind und in Demuth unter ihnen wandeln und ihr Joch tragen,<sup>2)</sup> um den Namen Gottes zu heiligen, wird Gott sich huldreich erweisen und Gerechtigkeit an ihnen üben (s. Jes. 30, 18; 29, 19; 30, 19; vergl. Spr. 3, 34).

Es heisst ferner (Spr. 3, 35): „Ehre erben die Weisen“, was ebenfalls auf die Israeliten Bezug hat, die Weise genannt werden, wenn sie das Gesetz und die Gebote ausüben, wie gesagt ist (5 M. 4, 6): „und beobachtet und thut sie, denn das wird eure Weisheit und Klugheit sein.“ Weil die Israeliten das Gesetz unter den Edomitern beobachten, wird Gott ihnen dereinst den Thron der Herrlichkeit geben (s. 1 Sam. 2, 8), d. h. er wird einst die Herrschaft an sie zurückgeben (s. Dan. 7, 27). Von den Edomitern dagegen steht geschrieben (Spr. 3, 35): „sie tragen Schmach davon (s. Obad. v. 8; Jerem. 49, 7). Was heisst das? Sie tragen in ihrem Theile Schmach; denn einst wird derselbe ein Raub des Feuers werden. Es gibt keine Schmach ausser Verbrennung (s. Jerem. 29, 22; 3 M. 2, 24; Obad. v. 18 und Dan. 7, 11).

1) בין אומה הרשעים d. i. ביניהם.

2) Eigentl. sie tragen ihr Joch auf ihnen, d. i. nach dem Matnoth Kehuna: עול ומסים למשרמים עליהם, das Joch und die Frohnen, welche man ihnen auflegt.



Oder mit den oben angezogenen Worten: „beneide nicht den Mann der Gewaltthat“ ist der Ehebrecher<sup>1)</sup> gemeint, wenn er bei dem Weibe seines Nächsten liegt. Sie wird von ihm schwanger und er beraubt dann die Kinder des Ehemannes des Vermögens und bringt es an den Bastard, weil jener in der Meinung steht, es sei sein Kind und ist es doch nicht und er lässt es mit seinen Kindern erben. Darum heisst der Ehebrecher ein „Mann der Gewaltthat“. Was bedeuten aber die Worte: „beneide nicht“? Wenn einer auch den Ehebrecher seine Lust mit dem Weibe seines Nächsten treiben sieht, wie dieselbe ihm zu essen und zu trinken giebt, so beneidet er ihn doch nicht wegen seines Wohllebens und „wählt nicht seine Werke,“ denn er wird ein Gräuel genannt (s. Spr. 6, 16 u. 19). Der Ehebrecher bringt Zwistigkeiten zwischen den Mann und sein Weib (s. 4 M. 5, 14), darum verabscheut ihn der Ewige (s. Spr. 2, 15). „Aber mit den Redlichen ist sein Geheimniss“ (s. Spr. 3, 32), d. h. wer seine Werke sieht und sich vom Weine zurückhält, damit seine Pfade gerade sind (s. Spr. 9, 15). Was bedeutet: „und sein Geheimniss“? Gott will damit lehren, wie der Mensch sich davor retten könne (s. Spr. 4, 11). Das Wort יין ist dem Zahlenwerth nach 70<sup>2)</sup>, ebensoviel hat das Wort סוד in der Zahl. Weil der Mensch sich des Weins enthält, darum erhebt sich sein Werth bis 70, d. h. er ist würdig der Weisheit. Geht der Wein hinein kommt das Geheimniss heraus, geht der Wein heraus, geht das Geheimniss hinein.<sup>3)</sup> —

Auch die Worte (Spr. 3, 33): „der Fluch des Ewigen gilt dem Hause des Frevlers<sup>4)</sup>“ beziehen sich auf den Ehebrecher. Worin besteht der Fluch? Weil die bitteren Verfluchungswasser<sup>5)</sup> auch ihn erproben, sowie dieselben

1) Vgl. Bamidbar r. Par. 10.

2) עולה השבירי oder מנינו eig. es steigt seine Berechnung oder seine Zahl.

3) Ein oft im Talmud vorkommendes Sprichwort.

4) Oben wurde die Stelle auf den gottlosen Esau angewendet.

5) S. Bamidbar r. Par. 9.

sie erproben. Dagegen weisen die Worte (s. das.): „aber die Wohnung der Frommen ist gesegnet,“ auf den Nasiräer und die Nasiräerin hin. Wenn sich dieselben des Weins enthalten, um sich vor Uebertretung zu bewahren, verdienen sie den Segen. Darum schliesst sich<sup>1)</sup> der vorausgehende Abschnitt, den Nasiräer betreffend, an den Abschnitt vom Priestersegen, denn der Nasiräer ist würdig, die Segnungen des Priestersegens zu empfangen.

Mit den Worten (s. Spr. 3, 34): „wenn er der Spötter spottet“ ist wieder der Ehebrecher gemeint, welcher im Weine irrt, und dieser heisst ein Spötter (s. Spr. 20, 1 u. 3, 24). Alle spotten nämlich über den Ehebrecher, welcher zum Fluche und zum Spotte wird. Dagegen lassen sich die Worte (das.): „den Demüthigen schenkt Gott Huld,“ auf die Nasiräer anwenden, welche Enthaltsamkeit (Demuth) gegen sich selbst üben, da sie sich des Weines enthalten, und sich an die Strafe gewöhnen, indem sie sich kasteien und vor Uebertretung hüten; ihnen schenkt Gott Huld, sowie im Priestersegen geschrieben steht: „er sei dir gnädig“. Auch die Worte (das. v. 35): „Ehre erben die Weisen“ lassen sich auf die Nasiräer beziehen; weil sie sich vor der Sünde fürchten, heissen sie Weise (s. Ps. 111, 10 und Hi. 28, 28). Sie erben Ehre, weil Gott sein Antlitz zu ihnen erhebt und ihnen Friede giebt; denn wenn der Mensch in Frieden in seinem Hause wohnt, so gereicht das ihm zur Ehre (s. 2 Kge. 14. 10). Darum steht hinter dem Abschnitt, welcher vom Nasiräer handelt, der Abschnitt vom Priestersegen, in welchem es heisst: „er gebe dir Frieden.“ Der letzte Theil des angezogenen Spruches: „die Thoren tragen Schmach davon“ geht wieder auf den Ehebrecher und die Ehebrecherin, welche Thoren genannt werden (s. Spr. 9, 4 u. 13). „Sie tragen Schmach davon,“ denn man entblösst des Weibes Haupt und die Schrift sagt: „ihr Leib schwillt auf.“ Gibt es wohl eine grössere Schande als diese? Darum folgt der Abschnitt vom Priestersegen auf den Abschnitt der Na-

1) קָנַח hier: verbinden, sich anschliessen, gewöhnlich mit ב.

siräer, weil derjenige, welcher sich des Weins um Gotteswillen<sup>1)</sup> enthält, würdig allen Segnungen im Priestersegen ist. Woher lässt sich das beweisen? Weil es heisst: „so sollt ihr segnen.“

Es heisst Hohesl. 2, 9: „Mein Freund gleicht der Gazelle, dem Jungen, der Hirschkuh. R. Jizchak sagt: die Israeliten sprechen vor Gott: Herr der Welten! kommst du nicht zuerst zu uns<sup>2)</sup>, so gleicht mein Freund der Gazelle“. Sowie diese Gazelle zu dir springt, so sprang auch Gott und hüpfte von Aegypten zum Meere (s. 2 M. 12, 12) und vom Meere zum Sinai (s. 5 M. 33, 2). — Es heisst ferner (Hohesl. 2, 9): „Siehe er steht hinter unserer Mauer“, d. i. die Wüste Sinai, „schaut durchs Fenster“, d. i. der Berg Sinai (s. 2 M. 19, 20), „er blickt durchs Gitter“ d. i. „Gott redete alle diese Worte“ (das. 20, 1), „mein Freund antwortete und sprach zu mir“, d. i. „ich bin der Ewige dein Gott“ (das. 20, 2).

Oder: „mein Freund gleicht der Gazelle“.<sup>3)</sup> R. Jizchak sagte: die Israeliten sprechen vor Gott: Herr der Welten! du hast uns verheissen, du wolltest zuerst zu uns kommen. Sowie nun diese Gazelle bald sichtbar wird, bald wieder sich verbirgt, so war auch der erste Erlöser bald sichtbar, bald verborgen. R. Berachja im Namen des R. Levi sagte: sowie der erste Erlöser, so ist auch der andre Erlöser; der erste Erlöser offenbarte sich ihnen und dann verbarg er sich wieder vor ihnen. Wie lange? R. Tanchuma sagte: drei Monate (s. 2 M. 5, 10). Auch der letzte Erlöser wird sich ihnen offenbaren und dann wieder sich vor ihnen verbergen, Wie lange? R. Tanchuma

1) לשם שמים eig. um des Himmels willen, insofern aber שמים im Talm. und Midr. ein Deckname für Gott ist, so haben wir übersetzt: um Gotteswillen.

2) לָגֹבֶן von גָּב, nach M. K. = אֶלֵּי. Wenn du nicht zu uns kommst, so ist deine Absicht, uns zu exiliren. Nach einer and. Erklärung ist der Sinn: im Anfange, als du zu uns kamst, glichen wir der Gazelle.

3) R. Jose bar Chanina erklärt die Worte יוֹסֵף הָאֵילִים im Hohenl. durch אֵיזֶלָא הָאֵילִים das Junge der Hirschkuh oder Antilope oder des Steinbocks.

im Namen des R. Chama bar R. Hosaja sagte: 45 Tage, wie es heisst (Dan. 12, 11): „von der Zeit, wo das tägliche Opfer abgeschafft war, und der Gräuel des Verwüsters aufgestellt worden, sind 1290 Tage“. (v. 12:) „Heil dem, welcher ausharrt und diese Tage erreicht, nämlich 1335 Tage.“ Das letztere ist mehr, sind es nicht die 45 Tage, welche der Erlöser vor ihnen verborgen sein und dann sich ihnen wieder offenbaren wird? Und wohin führt er sie? die einen sagen nach der Wüste Jehuda, die andern sagen<sup>1)</sup>: nach der Wüste Sihon und Og; wer an ihn glaubt und ihm nachfolgt, muss Ginsterstrauchwurzel und Meldeblätter essen (s. Hi. 30, 4). Wer ihm dagegen nicht nachfolgt, sondern sich mit den Völkern befreundet, den werden sie zuletzt erschlagen. R. Jizchak bar Marjon sagte: Nach 45 Tagen lässt Gott ihnen das Manna herabfallen, wie es heisst (Hos. 12, 10): „ich lasse dich noch fürder wohnen in Zelten wie in den Tagen des Stiftszeltes,“ d. h. als du aus Aegypten zogest.

Oder die Worte: „er steht hinter der Mauer“ bedeuten die westliche Mauer des Tempels, welche nie wird zerstört werden. Warum nicht? Weil die Schechina im Westen wohnt. „Er schaut durchs Fenster,“ d. i. wegen des Verdienstes der Väter, „er blickt durchs Gitter“, d. i. wegen des Verdienstes der Mütter. Sowie nun ein Unterschied ist zwischen dem Fenster und dem Gitter, so ist auch ein Unterschied zwischen dem Verdienste der Väter und der Mütter. „Mein Freund antwortete und sprach zu mir“, nämlich „so wahr ich lebe, spricht der Ewige, du sollst sie alle wie Schmuck anziehen und dir anlegen gleich der Braut“ (s. Jes. 49, 18).

Oder: „mein Freund gleicht der Gazelle“. Sowie die Gazelle von Ort zu Ort, von Zaun zu Zaun, von Baum zu Baum, von Hütte zu Hütte springt, so springt und hüpfet auch Gott von Versammlung zu Versammlung, um die Israeliten zu segnen (s. 2 M. 20, 24). Warum? Wegen des Verdienstes unsres Vaters Abraham, denn es heisst:

1) אֵין דאָרְיִין — אֵין דאָרְיִין die einen sagen, die andern sagen.

„so sollt ihr segnen“, und dem Abraham ist gesagt worden (1 M. 15, 5): „so soll dein Same sein. — „Siehe er steht hinter unsrer Mauer“, d. h. als Gott unsren Vater Abraham am Morgen nach dem dritten Tage der Beschneidung besuchte, da heisst es (1 M. 18, 1): er sass u. s. w. Das Wort יָשָׁב er sass steht ohne ך geschrieben, d. h. er wollte aufstehen, aber Gott sprach zu ihm: bleibe sitzen, Abraham, du bist deinen Kindern ein Vorzeichen, wenn nämlich deine Kinder die Versammlungs- und Lehrhäuser besuchen und das Sch'ma lesen, da werden sie sitzen, und meine Herrlichkeit wird stehen. Was bedeuten die Worte (Ps. 82, 1): „Gott steht in der Gemeinde Gottes“? R. Chaggi im Namen des R. Jizchak sagte: Es heisst in der beregten Stelle nicht עומד er steht, sondern אלהים נצב er sitzt, d. h. er ist fertig (bereit)<sup>1)</sup>, sowie (Jes. 65, 24) gesagt ist: „bevor sie noch rufen, werde ich antworten.“ „Er schaut durchs Fenster.“ Als Gott dem Aaron und seinen Söhnen befahl: „so sollt ihr segnen“, da sprachen die Israeliten vor Gott: Herr der Welten! weshalb trägst du den Priestern auf, uns zu segnen, wir bedürfen nur deines Segens, um aus deinem Munde gesegnet zu sein (s. 5. M. 26, 15). Da antwortete ihnen Gott: da ich den Priestern aufgetragen habe, euch zu segnen, so stehe ich ihnen bei und segne euch. Deshalb breiten die Priester die Hände aus, um anzudeuten: Gott steht hinter uns. Darum sagt Salomo: „er schaut durchs Fenster“ d. h. zwischen die Schultern der Priester, „er blickt durch's Gitter“, d. h. durch die Finger der Priester, „mein Freund antwortete und sprach zu mir“: nämlich „ich will euch segnen.“

Oder: „so sollt ihr segnen“, in Verbindung mit 1 M. 12, 2: „ich will dich zu einem grossen Volke machen u. s. w.“ R. Pinchas ben Jair hat gesagt: Sieben Segnungen hat Gott dem Abraham in dieser Verheissung gegeben, dieselben sind: „ich will dich zu einem grossen Volke machen“, „ich will dich segnen“, „ich will deinen Namen gross machen“, „in dir soll ein Segen sein“, „ich will segnen

1) Der Aruch erklärt אישׁוּבִים durch בעמידה



den, der dich segnet“, „und wer dir flucht, den will ich verfluchen“ und „gesegnet sollen in dir sein“ u. s. w. Diese Segnungen entsprechen den sieben Versen in der Schöpfungsgeschichte, wo es immer heisst: „es war gut.“ R. Levi ben Chitha und R. Abba bar R. Chia bar Abba sagten: In der oben erwähnten Verheissung des Abraham steht dreimal das Wort „gross“ und viermal das Wort „Segen“, was den drei Vätern und vier Müttern entspricht. Es ist doch aber das Wort „gross“ nur zweimal geschrieben? Allein in dem Worte: „ich will dich machen“, liegt auch der Begriff „gross“ (s. 1 Sam. 12, 6).<sup>1)</sup> R. Simon ben Levi erklärte die Worte: „ich will dich zu einem grossen Volke machen“ in dem Sinne, man wird sagen: der Gott Abrahams, ferner die Worte: „ich will dich segnen“ in dem Sinne, man wird sagen: der Gott Jizchaks und endlich die Worte: „ich will deinen Namen gross machen“ in dem Sinne, man wird sagen: der Gott Jacobs. Nun könnte ich aber glauben, man werde mit allen diesen auch schliessen?<sup>2)</sup> Nein, nur mit den Worten: „in dir soll ein Segen sein,“ wird man schliessen und sagen: Schild Abrahams, nicht mit allen. R. Chia bar Sera sagte: die Worte: „in dir soll ein Segen sein“ bedeuten: dein Segen soll dem meinigen voran gehen, zuerst wird man sagen: Schild Abrahams und dann erst: „Gelobt sei, der die Todten belebt.“ Oder geschrieben steht **והיה ברכה** und gelesen wird: **והיה בריכה**. Was bedeutet **בריקה**? Quelle. Sowie diese Quelle die Unreinen rein macht, so wirst auch du die Fernstehenden unter die Fittiche der Schechina bringen und ich werde dich zu einem grossen Volke machen. Rabbi sagt: es heisst nicht **ברכיה אתך אשימד** ich werde dich als Segen setzen, sondern **ואעשך** ich werde dich machen, d. h. wenn ich dich werde zu einem neuen Geschöpfe umgeschaffen haben (s. 1 M. 1, 7). Da sprach

1) Der Midr. nimmt **עשה** 1 Sam. 12, 6 = **הגדיל**. Ebenso erklärt es Kimchi. Der Sinn ist: Gott, der Grosses und Starkes durch Mose und Aaron gemacht hat.

2) **הורחק** siegeln, besiegeln, dann auch endigen, schliessen.

Abraham vor Gott: Herr der Welten! hast du nicht schon von Noah 70 Völker erstehen lassen? Gott antwortete ihm: ich will dich aber zu dem Volke machen, von dem es heisst (5 M. 4, 7): „wo ist ein so grosses Volk“? ich will es von dir erstehen lassen. R. Pinchas der Priester, Sohn des Chama, sagte: Wann hat Gott den Abraham zu einem grossen Volke gemacht? Als die Israeliten aus Aegypten zogen und an den Sinai kamen, das Gesetz empfangen und dem gelobten Lande nahten, da blickte Mose auf sie und sprach: Siehe sie sind geworden wie Gott dem Alten (Abraham) verheissen hat.

Oder die Worte: „ich will dich zu einem grossen Volke machen,“ bedeuten: ich will deinen Kindern das Gesetz geben, wodurch man sie ein grosses Volk nennen wird (s. 5 M. 4, 6) und „ich will dich segnen.“ Oder die Worte beziehen sich auf die Fortpflanzung, den Beutel und den Ruf. Weil nämlich das Reisen, sagte R. Berachia, mit den drei genannten Nachtheilen verbunden ist, deshalb wurde dem Abraham gesagt: „ich will dich zu einem grossen Volke machen“, d. i. das Reisen soll deine Fortpflanzung nicht mindern, „ich will dich segnen“, d. i. das Reisen soll den Beutel nicht mindern und „ich will deinen Namen gross machen“ d. i. dein Ruf soll sich nicht mindern. Ein Sprichwort lautet: Wer von einem Hause zum andern zieht, kommt ums Hemd, wer von einem Orte zum andern zieht, kommt ums Leben, du aber wirst weder das Leben, noch irdische Güter verlieren. Was heisst das: „und es soll in dir ein Segen sein,“ da doch schon vorher gesagt ist: „ich will dich segnen“? Nach R. Eleasar sprach Gott zu ihm: Seit Beginn der Welterschaffung bis jetzt habe ich meine Geschöpfe segnen müssen (s. 1 M. 1, 28; 9, 1), von nun aber soll das Segnen dir übergeben sein, dass du segnen kannst, wem du wohl willst. Allein Abraham hat dennoch seine Kinder nicht gesegnet. Warum nicht? Gleich einem Könige, der einen Lustgarten hatte, welchen er einem Gärtner<sup>1)</sup> übergab

1) אריס gr. ὄψος Aufseher, Wächter, Gärtner.

und in welchem ein Gift- und ein Lebensbaum stand. Der Gärtner sprach bei sich: ich thue und vollbringe, was der König an seinem Garten gethan haben will.<sup>1)</sup> Der Gärtner ist Gott, der Lustgarten ist die Welt, welche er dem Abraham mit den Worten übergeben: „es soll ein Segen in dir sein.“ Was that Abraham? Er hatte zwei Söhne, einen frommen, Jizchak und einen bösen, Ismael. Da dachte Abraham: wenn ich den Jizchak segne, so wünscht auch Ismael gesegnet zu werden, der doch böse ist. Ich bin nur ein Knecht, vielleicht scheide ich morgen schon aus der Welt, so mag denn Gott in seiner Welt thun, was ihm wohlgefällt. Als Abraham verschieden war, erschien Gott dem Jizchak und segnete ihn (s. 1 M. 25. 11) und dieser segnete wieder den Jacob, welcher letztere endlich die zwölf Söhne segnete (s. das. 49, 28). Von nun an, sprach Gott, soll das Segnen euch übergeben sein, die Priester sollen meine Kinder segnen, wie ich den Abraham, eurem Vater verheissen habe.

Oder die Worte: „so sollt ihr segnen“ sind mit Hohesl. 3, 7 zu verbinden. R. Simeon ben Jochai legte die Stelle auf Salomo aus und zwar in der Weise: „Siehe das Bett Salomos“, d. i. Salomo der König, „sechzig Starke ringsumher“, d. h. sein Bett war des Nachts von 60 Helden umgeben, welche zu den Starken Israels gehörten, „alle schwertumgürtet, kriegskundig.“ Warum liess sich Salomo so bewachen? Aus Angst vor den Nächten, denn er fürchtete sich vor den bösen Geistern, sie möchten ihm Schaden zufügen. Derselbe Rabbi sagte: Bevor der Mensch sündigt, flösst man ihm Furcht und Schrecken ein, hat er aber gesündigt, so wird er mit Furcht und Schrecken belastet.<sup>2)</sup> Bevor der erste Mensch sündigte, hörte er die Stimme des Wortes<sup>3)</sup> und stand auf seinen Füßen und

1) M. K. bemerkt: Dem Gärtner war es anfangs nicht möglich, den Lebensbaum zu trünken, weil dadurch auch der Giftbaum Nahrung gewinne, endlich aber sprach er bei sich: ich thue, was der König haben will.

2) So haben wir נִחַנֵּן עָלַי und נִחַנֵּן לִי übertragen.

3) קִיל הַדְּבָר.

hielt sich aufrecht, nachdem er aber gesündigt hatte, verbarg er sich, wenn er die Stimme Gottes hörte (s. 1 M. 3, 8). R. Abin sagte: Bevor der erste Mensch sündigte, kam ihm die Stimme des Ewigen sanft<sup>1)</sup> vor, nachdem er aber gesündigt hatte, erschien ihm dieselbe rauh.<sup>2)</sup> Ebenso war es mit den Israeliten. Bevor sie sündigten kam ihnen die Erscheinung Gottes auf dem Berge wie ein verzehrendes Feuer vor. R. Abba bar Kahana sagte: Sieben Scheidelinien des Feuers waren ineinander verschmolzen (gedrungen)<sup>3)</sup>, die Israeliten sahen solches und fürchteten sich nicht, nachdem sie aber gesündigt hatten, konnten sie nicht einmal den Anblick des Vermittlers<sup>4)</sup> ertragen (s. 2 M. 34, 30). R. Pinchas bar Abin im Namen des R. Chanin sagte: Auch der Vermittler erzitterte mit ihnen (s. Ps. 68, 13). Nachdem die Israeliten gesündigt hatten, konnte selbst Mose nicht einmal die Knappen<sup>5)</sup> der beiden Engelfürsten Michael und Gabriel ertragen (s. 5 M. 9, 19).<sup>6)</sup> Bevor Saul sündigte, da heisst es nicht: er hatte die Herrschaft über Israel empfangen (לקח), sondern er hatte die Herrschaft an sich gebracht (לכד s. 1 Sam. 14, 47). Was bedeutet aber der Satz: „wohin er sich wandte, richtete er Unheil an“ (s. das.)? Er siegte. Warum? Wegen seines Verdienstes und seiner guten Werke, denn er war arm, ass Ungeweihtes mit der üblichen Reinheit, vertheilte sein Gut, schonte das Gut Israels und achtete seines Knechtes Ehre seiner eigenen gleich.<sup>7)</sup> Nach R. Jehuda bar Nachman war er auch im Gesetz unterrichtet (s. Spr.

1) אָמִירוֹן gr. ἡμερον erklärt der M. K. durch רִגֵּל וְשִׁכְיָה בְּלֵא בַחֲלָה וּפָחַד.

2) אָנְדִירוֹן gr. ἄγγελον nach M. K. = רִעֲרִי וּבַחוּל.

3) מַעֲרִיבֵנִים nach M. K. = בּוֹסְסִים וְגוֹשְׁשִׁים.

4) סְרַסִּיר nach M. K.: der Vermittler zwischen Käufer und Verkäufer. So war auch Mose der Vermittler zwischen Gott und den Israeliten.

5) גַּלְעָרִיר galearius, der M. K. erklärt es durch חֲלָשִׁין.

6) Die beiden Ausdrücke הָאֵס וְהַחֲמָה sind nach dem M. K. die zwei Engel des Schreckens (מַלְאכֵי חֲבֻלָּה).

7) Er sagte nämlich: du bist gerechter denn ich.

8, 15);<sup>1)</sup> nachdem er eben gesündigt hatte, da heisst es 1 Sam. 28, 5: „er sah das Lager der Philister und fürchtete sich.“ Bevor David die sündige That mit der Bathseba beging, sprach er: „der Ewige ist mein Licht und mein Heil, vor wem soll ich mich fürchten“ (s. Ps. 27, 1). nachdem aber jene That geschehen war, da heisst es von ihm: „ich kam über ihn und er war ermüdet und lass“ (s. 2 Sam. 17, 2)<sup>2)</sup>. Bevor Salomo sündigte, gebot er über Sänger und Sängerinnen<sup>3)</sup> und er besass die Herrschaft über die bösen Geister (s. Pred. 2, 8), nachdem er aber gesündigt hatte, trieb ihn Asmadai in die Irre; selbst als er wieder zur Regierung gelangt war, fürchtete er sich noch vor ihm und hielt sich sechzig starke Männer, welche sein Bett bewachten.

Von den Rabbinen wird die Stelle des Hohenliedes auf diejenigen ausgelegt, welche aus Aegypten gezogen sind. „Siehe sein Bett“ d. i. seine Stämme (s. Hab. 3, 9).<sup>4)</sup> „Salomo's“, d. i. Gottes, dem der Friede gehört, „sechzig Starke rings umher“, d. s. die 600,000 die aus Aegypten zogen im Alter von 20 Jahren und darüber, „von den Starken Israels“, d. i. alle kleinen Kinder und Weiber „schwertumgürtet“, wie es heisst: „gewaffnet zogen die Kinder Israels hinaus“ (s. 2 M. 13, 18). Von wem hatten sie den Krieg gelernt? Von Gott (s. das. 15, 3); ein jeder sein Schwert an der Hüfte“, d. i. als Mose den Israeliten sagte: so hat mir Gott kurz<sup>5)</sup> aufgetragen (s. das. v. 12): „Kein Unbeschnittener soll davon essen“, da nahm jeder sein Schwert und legte es an seine Hüfte, d. h. er beschnitt sich. Wer beschnitt sie? R. Berachja lehrte im Namen des R. Simon ben Jochai: Mose beschnitt, Aaron

1) Er war ein *בן חורה*.

2) So sprach Achitophel von David.

3) Der Midr. erklärt *שָׁרָה וְשִׁירָה* durch *מְשֻׁרָה וְזָרָה* und *מְשֻׁרָה וְזָרָה* männliche und weibliche Tänzerinnen und *תַּנְגִּיט* durch *נָקִיט* d. i. nach dem Aruch: Boten, nach dem M. K.: Bäder.

4) Der Midr. liest nicht *מִיָּדָיו* sondern *מִיָּדָיו* d. i. *מִיָּדָיו*.

5) *סִינִימִיִּים* gr. *συντομία*, nach M. K. der Inbegriff und das Ende des Geheimnisses, also: in Summa, kurz.



riss<sup>1)</sup> und Josua goss den Becher voll, andre sagen: Josua beschnitt, Aaron riss und Mose goss den Becher voll (s. Jos. 5, 2). Es war das damals die erste Beschneidung (s. das. 5, 3). Was bedeuten aber die Worte: „Am Hügel Araloth (der Vorhäute)? R. Levi sagte: der Ort, wo die Beschneidung geschah, hatte diesen Namen. Was heisst das: „vor nächtlichem Schrecken?“ Weil sie das Pesach nicht zubereiten konnten (s. 2 M. 12, 48). Wenn die Israeliten nicht das Pesach bereitet hätten, so wären sie in der Nacht des Pesach gestorben wie die Erstgeborenen der Aegypter (s. das. 12, 14). Sie geriethen in Furcht, als das Land der Aegypter in der Nacht geschlagen wurde.

Nach R. Jonathan geht die Stelle im Hohenliede auf die Mitglieder des Synedriums. „Siehe sein Bett,“ d. i. seine Stämme (s. Hab. 2, 9); „Salomo's“ d. i. Gottes, dem der Friede gehört; „sechzig Starke ringsumher“, d. s. die sechzig Völker der Erde (s. 2 Kge. 25, 19); „von den Starken Israels“, d. s. elf Mann; 60 und 11 macht 71, also gerade soviel als Mitglieder des Synedriums waren. Wer sind aber die erwähnten 11 Mann? Nach 2 Kge. 25, 18: Seraja der Oberpriester, Zephanja, der Unterpriester und die drei Thürhüter, der Verschnittenen, welcher den höchsten Richter des Gerichtshofes bedeutet und die fünf Männer, welche vor dem Könige standen. Die Differenz, welche zwischen 2 Kge. 25, 18, wo nur von fünf Männern die Rede ist, und Jerem. 52, 25, wo sieben Männer erwähnt werden, stattfindet, ist dahin auszugleichen, dass noch die zwei Gerichtsschreiber und der Gerichtsbote hinzuzuzählen sind.<sup>2)</sup> „Alle schwertumgürtet“. Darüber herrscht eine Meinungsverschiedenheit zwischen R. Meir und R. Jose. Jener sagte: Allesammt entwickelten einen hohen Scharfsinn in der Halacha,<sup>3)</sup> welcher so scharf wie ein Schwert war. Wenn ein Vor-

1) Die פריצה achteten die alten Juden noch höher als die זבילה.

2) Der Gerichtsbote und die beiden Secretäre sind nicht mit in die Zahl eingerechnet, weil sie nicht unbedingt nothwendig zum Gerichtskörper gehörten.

3) Nach dem M. K.: sie schärften die Halacha wie ein Schwert.

fall unter ihre Hände kam, so waren sie schon mit der Halacha (Entscheidung) vertraut. Dieser sagte: In der Stunde der Gerichtsverhandlung erörterten alle die Halacha, und besprachen sich darüber, um ein richtiges Urtheil herbeizuführen. Sie sahen aus, als wenn ein Schwert zwischen ihren Hüften läge und die Hölle vor ihnen offen stände. Das also soll mit den Worten: „sie fürchteten sich vor der Furcht der Nächte“ gesagt sein, d. h. sie boten alles auf, um den wirklichen Thatbestand ans Licht zu ziehen, damit sie vor dem Gerichte der Hölle gerettet würden. R. Menachem, der Schwiegervater des R. Eleasar bar R. Abina hat gelehrt. Wenn eine Frau zu dir ins Lehrhaus kommt, um dich über einen Rechtsfall oder über eine andre Angelegenheit zu befragen, so betrachte sie, als ob sie von dir hervorgegangen wäre<sup>1)</sup>, wirf nicht ein begehrlisches Auge auf sie und fürchte dich vor dem Gerichte der Hölle, welches der Nacht gleicht.

R. Simlai legte die Stelle im Hohenliede wieder auf die Tempelwachen aus. „Siehe sein Bett,“ d. i. seine Stämme (s. Hab. 2, 9), „Salomo's“, d. i. Gottes, dem der Friede gehört; „sechzig Starke ringsumher“, d. s. die 24 Priester- und Levitenwachen<sup>2)</sup> und die zwölf Abtheilungen<sup>3)</sup>; „von den Starken Israels“, d. i. das übrige Volk, welches sich in Jerusalem befand, wozu auch das Synedrium die Gerichtshöfe und Schulen zu rechnen sind; „alle schwertumgürtet“, wie es heisst: „ein Doppelschwert ist in ihrer Hand (s. Ps. 149, 6), „kriegskundig“, d. i. im Kriege des Gesetzes bewandert (s. 4 M. 21, 14). R. Sera und R. Jehuda wollen im Namen des R. Samuel unter den „Kriegskundigen“ die Gelehrten verstehen, welche die Priester die Regeln des Schlachtens, des Entgegennemens, des

1) d. h. nach dem M. K.: als ob sie deine Tochter wäre, du brauchst dir ihretwegen keine Gedanken zu machen.

2) M. K. Die 24 Wachen Israels waren vertheilt in den Städten Israels, nur die Priester- und Levitenwachen zogen nach Jerusalem hinauf, die Israeliten aber beteten in ihren Städten für die Opfer ihrer Brüder, damit dieselben wohlgefällig aufgenommen würden.

3) Vergl. 1 Chron. 27, 1 ff.; 2 Chron. 8, 14; 31, 2; 35, 4.

Besprengens und des Sammelns lehrten und dafür aus der Tempelkasse ihren Sold empfangen. R. Jizchak bar R. Redipha im Namen des R. Ami sagte: Es sind die Opferbesichtiger<sup>1)</sup> gemeint, welche in Jerusalem waren und welche ebenfalls aus der Tempelkasse besoldet wurden. Nach R. Acha und R. Tanchum sind die Correctoren des von Esra redigirten Tempelcodex<sup>2)</sup> zu verstehen, welche auch aus der Tempelkasse ihren Sold empfangen. Gidel bar Benjamin im Namen des R. Ami sagte: die beiden Taubenrichter sind gemeint, welche in Jerusalem waren und gleichfalls aus der Tempelkasse besoldet wurden. R. Huna sagte: Auch der Vorhang wurde aus der Tempelkasse bestritten. Nach der Meinung Samuels wurden selbst die den Vorhang webenden Frauen aus der Tempelkasse besoldet. „Jeder sein Schwert an seiner Hüfte“, d. h. man warnte die Priester zur Zeit, wo sie schlachteten, weder die Schlachtopfer zu verunreinigen, noch eins von den anderen Opfern unbrauchbar zu machen.

R. Bibi im Namen des R. Eleasar deutete die Stelle im Hohenliede endlich auf den Priestersegen. „Siehe sein Bett“, d. i. das Heiligthum. Sowie das Bett zur Fortpflanzung bestimmt ist, so pflanzte sich auch alles im Heiligthume fort, wie es heisst (1 Kge. 8, 8): „und sie machten die Stangen lang“<sup>3)</sup> und (2 Chron. 3, 6): „und das Gold war von Parvaim.“ Was heisst das? Es war Gold, welches Früchte trug. Warum wird das Heiligthum „Wald Libanon“ genannt (s. 1 Kge. 7, 2)? Um dir zu sagen: wie der Wald fruchtbar ist, ebenso trugen im Heiligthum die mit allerlei Arten von Bäumen verzierten Wände Früchte. „Salomo's“, d. i. Gottes, dem der Friede gehört; „sechzig Starke ringsumher“, d. s. die sechzig Buchstaben im Priestersegen; „von den Starken Israels“, weil dieselben

1) M. K. Die Besichtiger der Fehler mussten die Opferthiere und heiligen Dinge untersuchen, ob sie fehlerfrei oder fehlerhaft waren.

2) Nach der angeblich von Esra überlieferten Gesetzschrift mussten alle übrigen Rollen corrigirt werden.

3) Der Midr. nimmt וַיִּצְרְכוּ im Sinne von: sie verlängerten sich. Ebenso verhält es sich mit dem פִּרְיִים, was er von פִּירָה ableitet.

die Israeliten stark machen. R. Asarja sagt: Im Priestersegen kommt der mit Dingen verknüpfte Name Gottes auch bei jedem einzelnen Segen vor, nämlich: der Ewige segne dich und behüte dich, der Ewige erleuchte dich u. s. w. „Alle schwertunggürtet, kriegskundig“, d. i. die Segnungen waffnen gegen alle anderen Strafen im Gesetze. „Jeder sein Schwert an seiner Hüfte.“ Wenn ein Mensch im Traume sieht, es schneide ein Schwert in seine Hüfte, was soll er thun? Er gehe früh in das Versammlungshaus, stelle sich vor die Priester und höre ihren Segen, so wird ihm nichts Böses zustossen. Deshalb warnt die Schrift die Priester und spricht zu ihnen: „so sollt ihr segnen.“ Es heisst: „Rede zu Aaron,“ warum? Weil die ganze Handlung des Abschnittes durch Aaron geschah. „Zu Aaron und zu seinen Söhnen.“ Immer wenn es sich um eine Priesterhandlung drehte, geschah das Wort an die Priester, war es dagegen eine Handlung, welche von den Israeliten ausgehen sollte, wurde das Wort an die Israeliten gerichtet. „So sollt ihr segnen.“ Woraus ersiehst du, dass dieser Abschnitt aus dem Munde Gottes an Mose gerichtet worden und in welcher Ordnung die Israeliten den Segen empfangen? Weil es heisst: „so sollt ihr die Kinder Israels segnen.“ Der Segen aber muss nur in der heiligen Sprache geschehen. Oder meinst du vielleicht auch in jeder anderen Sprache? Allein weil es hier heisst: „so sollt ihr segnen“ und anderswo heisst es: „diese sollen stehen, das Volk zu segnen.“ so muss, so wie dort die heilige Sprache gemeint ist, auch hier die heilige Sprache verstanden werden. R. Jehuda sagte: du bedarfst dieses Beweises gar nicht, es heisst hier: „so sollt ihr segnen“, d. h. solange man in dieser Sprache redet. Ueberall wo die Ausdrücke „antworten“ (ענין) und „reden“ (אמירה) vorkommen, beziehen sie sich nur auf die heilige Sprache. Der Segen muss ferner stehend gesprochen werden. Oder meinst du vielleicht er könne auch im Nichtstehen vollzogen werden? Nein, es heisst ausdrücklich (5 M. 27, 12): „und diese sollen stehen das Volk zu segnen.“ Sowohl im Priestersegen wie in der

eben angeführten Stelle steht das Wort: „segnen“ (ברכה); wie nun das Segnen dort im Stehen geschieht, so hat dasselbe auch hier im Stehen zu erfolgen. Nach der Meinung des R. Nathan bedarf man dieses Beweises gar nicht, da es beim Priestersegen heisst: „ihm zu dienen und in seinem Namen zu segnen“ ist der Priester berufen. Das Segnen aber ist mit dem Altardienste zu vergleichen; so wie nun dieser stehend geschieht, so ist auch das Segnen im Stehen zu vollziehen. — Sodann muss der Priestersegen mit emporgehobenen Händen gesprochen werden. Solltest du vielleicht glauben, es könne auch auf andere Weise geschehen, so heisst es hier: Aaron hob seine Hände empor zum Volke und segnete es.“ Nun hat er es gethan, warum sollen es auch seine Söhne thun? R. Jonathan sagt: Sowie es sich dort um ein neues Haupt, um Opfer, Versammlung und Hohenpriester handelt, so auch hier (s. 5 M. 18, 5). Die Söhne Aarons gleichen Aaron selbst; sowie er mit emporgehobenen Händen gesegnet hat, so sollen auch seine Söhne den Priestersegen mit emporgehobenen Händen sprechen und zwar „alle Tage“, da das Segnen dem Altardienste gleichgestellt ist. — Weiter muss der Segen mit dem vollen Gottesnamen gesprochen werden. Solltest du der Meinung sein, es könne das auch auf dem Lande geschehen, so heisst es hier: „sie sollen meinen Namen an den Kindern Israels anwenden und ich will sie segnen“ mit dem mir ausschliesslich zukommenden Namen. Nun könnte man glauben, es könne auch mit anderen Ausdrücken geschehen? Weil es hier aber heisst: „sie sollen meinen Namen anwenden“ und anderswo heisst es: „meinen Namen anzuwenden“ so ist wie dort auch hier das Heiligthum zu verstehen. Daher haben die Alten gesagt: Im Heiligthum wird der Priestersegen mit dem vollen Gottesnamen, dagegen auf dem Lande nur mit einem Attribute ertheilt. Das ist die Meinung des R. Josia. R. Jonathan dagegen sagt: Es heisst doch: „überall, wo ich meinen Namen erwähnen werde, will ich euch segnen.“ Allein dieser Vers ist versetzt und muss heissen: überall wo ich zu dir komme



und dich segne, da will ich meinen Namen erwähnen. Und wo offenbare ich mich? In dem erwählten Hause; so sollst auch du meinen Namen nur in dem erwählten Hause erwähnen. Daher haben die Alten verboten, auf dem Lande beim Priestersegen den vollen Gottesnamen zu gebrauchen.

In den Worten: „so sollt ihr segnen“ ist mir nur gesagt, so sollt ihr die Israeliten segnen, woher lässt sich erweisen, dass sich der Segen auch auf die Fremden, auf die Weiber und freigelassenen Knechte bezieht? Es heisst: „sage ihnen“, d. h. allen (ohne Ausnahme).

Endlich muss der Priestersegen mit Gesicht gegen Gesicht vollzogen werden. Oder kann er etwa mit dem Rücken gegen das Gesicht der Versammlung gesprochen werden? Nein, denn es heisst: „sage ihnen d. i. mit Gesicht gegen Gesicht, wie ein Mensch zu seinem Genossen redet. Daher muss der Vorbeter den Segen den Priestern sagen, damit diese ihn zur Versammlung sprechen. Wenn zwei Priester da sind, so steigen sie auf den Duchan,<sup>1)</sup> damit ihnen der Vorbeter den Segen vorspreche und sie dann (die Gemeinde) segnen. Ist aber nur ein Priester da, so hat der Vorbeter das nicht nöthig, da die Worte: „sage ihnen“ auf zwei hindeuten. R. Josua ben Levi sagt: der Priester, welcher nicht auf den Duchan steigt, übertritt drei Vorschriften, nämlich: „so sollt ihr segnen“, „saget ihnen“ und „wendet meinen Namen an.“ Derselbe Rabbi sagte ferner: der Priester, welcher seine Füße nicht dazu anschickt, um den Duchan bei der Segenvollziehung zu besteigen, darf denselben überhaupt nicht wieder betreten, denn es heisst: „Aaron hob seine Hände empor zum Volke, und segnete es und kam dann herunter von der Bereitung

---

1) דוכן eig. die flache Estrade vor den Kaufläden oder Werkstätten; dann aber auch der an der östlichen Seite des Altars erhöhte Standort für die Segensprechung der Priester. Der Duchan ruhte auf einer etwa eine Elle hohen Anhöhe, von welcher drei Stufen zu ihm hinaufführten. Vom Fussboden der Tempelhalle stand der Duchan etwa  $2\frac{1}{2}$  Elle ab.

des Sündopfers. Sowie dort ist auch hier der Altardienst zu verstehen. R. Simlai sagt: Ist das Versammlungshaus von Priestern besucht, so steigen alle auf den Duchan, zehn Israeliten aber müssen übrig bleiben, um das Amen zu sprechen. Ist dagegen das Versammlungshaus nur von Priestern allein besucht, so steigt nur ein Theil von ihnen auf den Duchan, der andre Theil antwortet mit Amen. — Das Volk, welches hinter den Priestern steht, wird nicht vom Segen mit eingeschlossen; darum steigen auch die Priester auf den Duchan (die Lade), damit sie das ganze Volk vor sich haben. R. Simeon ben Pasi sagt: der Priester, welcher nicht seine Hände gewaschen, darf dieselben auch nicht emporheben (vgl. Ps. 134, 2, welche Stelle den Sinn hat: waschet eure Hände und dann lobet den Ewigen). Es fragten den Eleasar ben Schamua seine Schüler: wodurch hast du ein so langes Leben erreicht? Er gab ihnen zur Antwort: Ich habe nie das Versammlungshaus besucht und mich dabei eines Durchhauses<sup>1)</sup> bedient, nie schritt ich über die Häupter des heiligen Volkes hinweg und nie hob ich meine Hände empor, ohne zu segnen. Was für einen Segen hat er gesprochen? Der uns mit der Heiligkeit Aarons geheiligt und uns geboten hat, sein Volk Israel in Liebe zu segnen. Wenn der Priester sich anschickt den Duchan zu besteigen, was spricht er da? Es sei dein Wille, Ewiger unser Gott, dass in dem Segen, welchen du uns aufgetragen, dein Volk zu segnen, nicht sei Anstoss oder Sünde, und wenn er den Segen schliesst, und sein Gesicht von der Versammlung wieder abwendet, was sagt er dann? Herr der Welt! wir haben gethan, was du uns aufgetragen, thue du nun mit uns, was du uns verheissen hast. R. Chisda sagte: die Priester dürfen die Fingerglieder ihrer Hand nicht eher krümmen, als bis sie ihre Gesichter von der Versammlung wieder abgewandt haben, und der Vorleser darf den Priesterseggen nicht eher vortragen, als bis die Ver-

1) d. h. eines Weges, um dadurch den Gang nach dem Versammlungshause abzukürzen.

sammlung mit Amen geantwortet hat; ebenso dürfen die Priester nicht eher einen anderen Segen anfangen, als bis die Versammlung mit dem Amen geantwortet hat; auch dürfen die Priester nicht eher ihre Gesichter von der Versammlung abwenden, als bis der Vorbeter das mit „Gib Frieden“ beginnende Gebet angefangen hat; ebenso dürfen die Priester nicht eher ihre Füße zum Fortgehen anschicken, als bis der Vorbeter das genannte Gebet beendet hat. Was spricht aber die Versammlung, während die Priester das Volk segnen? R. Sera sagte: die Verse 20—23 von Ps. 103. Nach Rab Josephs Meinung musste das zwischen jedem einzelnen Segen geschehen. R. Maari und R. Sebid sind darüber verschiedener Meinung. Der erste sagt: bei jedem Gliede des Segens spricht man einen Vers, der andere sagt: man spricht bei jedem Gliede des Segens alle drei Verse. Was sagt die Versammlung beim Musaphgebete am Sabbath, wenn die Priester den Segen sprechen. R. Asi sagt: Ps. 134, 1—3. Warum heisst es im Priestersegen nicht auch, wie in dem angezogenen Psalm: „der Ewige segne dich von Zion“? Weil die Worte des Priestersegens in demselben Sinne geschrieben sind. R. Jehuda bar R. Simeon ben Pasi sagte: der erwähnte Ps. fängt mit Segnungen Gottes an und schliesst auch mit solchen. — Nach Rab Acha bar Jacob spricht dagegen die Versammlung Jerem. 14, 7—9. Am Schlussgebete des Versöhnungstages spricht die Versammlung Ps. 128, 4—6. R. Chia bar Abba sagt: Wer das auf dem Lande sagt, begeht einen Irrthum. R. Chanina bar Papa sagt: Selbst im Heiligthum brauchte man das nicht zu sagen, denn gibt es wohl einen Knecht, welchen man segnet und er sollte darauf nicht hören? R. Acha bar Chanina sagt: Auch auf dem Lande brauchte man die Verse nicht zu sprechen, denn gibt es wohl einen Knecht, welchen man grüsst und er sollte dafür nicht freundlich danken.“ R. Abuhu meint: im Anfange habe ich die erwähnten Verse gesagt, als ich aber sah, dass R. Abba von Ako sie nicht sprach, so habe auch ich es unterlassen. Daher sagt man auf dem Lande den Priester-

segnen nicht anders als in drei Absätzen, im Heiligthum dagegen wird er als ein Segen vorgetragen. Warum? Weil man daselbst nicht mit Amen antwortet, wie sich das aus Nech. 9, 5 darthun lässt. Woher lässt sich aber beweisen, dass mit dem Segen ein Lob verbunden ist? Aus derselben Stelle, wo es heisst: „der erhaben ist über allen Preis und Ruhm.“ Auf jeden Segen folgt ein Lob. Auf dem Lande erhoben die Priester ihre Hände nur bis an die Schulter, im Heiligthume aber bis über ihre Häupter, mit Ausnahme des Hohenpriesters, welcher seine Hände nicht über das Stirnblech erhob.

„Sage ihnen“, nämlich den vollen Gottesnamen. Gott spricht zu den Priestern: ihr sollt die Israeliten, weil ich euch gebeten habe, sie zu segnen, deshalb nicht in Angst und Eile segnen, sondern mit Andacht,<sup>1)</sup> damit der Segen auf dieselben sich niederlasse. „Der Ewige segne dich und behüte dich“. Mit dem Segen ist die Behütung verbunden. Wenn ein menschlicher König einen Knecht in Syrien hat, er selbst aber in Rom wohnt, so schickt er zu ihm hin, dass er zu ihm komme und giebt ihm hundert Pfund Gold, welches derselbe aufladet und dann wieder seine Rückreise antritt. Da fallen aber Räuber ihn an und nehmen ihm alles, was der König ihm gegeben, überhaupt alles, was er bei sich hat. Konnte der König ihn vor den Räubern bewahren? Darum wollen die Worte sagen: der Ewige segne dich mit Reichthum und behüte dich vor Räubern.

Oder der Sinn ist: der Ewige segne dich mit Vermögen und behüte dich, dass du es nicht in der Provinz Paneas als Steuern und Straf gelder zu verwenden brauchst und man dir sagt: Gieb Gold!

Oder: der Ewige segne dich mit Söhnen und bewache deine Töchter, welche einer besonderen Bewachung bedürfen.<sup>2)</sup>

1) כוונת הלב eig. mit Spannung des Herzens.

2) Der M. K. fügt hinzu: wegen der Schande. Man beachte übrigens, wie das Wort נצח bei der Auslegung in allen Bedeutungsnuancen erscheint.

Oder: der Ewige segne dich mit Reichthum, und achte auf dich, dass du einen guten Gebrauch davon machst.

Oder: der Ewige segne mit dem im Gesetze (5 M. 7, 14) ausgesprochenen Segen: „gesegnet sollst du sein vor allen Völkern.“

Oder: R. Nathan sagte: er segne dich an deinen Gütern und behüte dich an deinem Leibe.

R. Jizchak sagt: Sind nicht die Gesegneten auch behütet und die Behüteten gesegnet; es heisst doch: er behüte dich vor der bösen Begierde (Leidenschaft), dass sie dich nicht aus der Welt reisse (s. Spr. 3, 26)?

Oder: er behüte dich, damit nicht andere über dich herrschen (s. Ps. 121, 6. 4. 5. 7. 8.).

Oder: er behüte dich vor den Geistern, welche dich quälen (s. Ps. 91, 7).

Oder: er behüte dich, d. h. er erhalte dir den Bund deiner Väter (s. 5 M. 7, 12).

Oder: er behüte dich, d. h. er bewahre dir das Ende<sup>1)</sup> (s. Jes. 21, 11).

Oder: er behüte dich, d. h. er achte auf deine Seele in der Sterbestunde (s. 1 Sam. 25, 29<sup>2)</sup>).

Oder: er behüte dich, d. h. er bewahre deinen Fuss vor der Hölle (s. 1 Sam. 2, 9). Siehe die Gesegneten sind auch behütet.

Woher lässt sich aber erweisen, dass die Schechina unter ihnen wohnt? Weil es weiter im Priestersegen heisst: „der Ewige lasse sein Antlitz leuchten, d. h. er gebe dir vom Lichte der Schechina (s. Jes. 60, 1 und Ps. 36, 10).

Oder: der Ewige lasse sein Antlitz leuchten, d. h. er gebe dir vom Lichte der Augen.

Oder: der Ewige lasse sein Antlitz leuchten, d. h. er blicke mit freundlichem und nicht mit verdriesslichem Gesichte auf dich.

1) D. h. er halte seine Verheissung von einer endlichen Erlösung aufrecht.

2) Der Midr. versteht das צריכה in der Samuelstelle im Sinne von נצמירה.



Oder: der Ewige lasse sein Antlitz leuchten, damit ist das Licht des Gesetzes gemeint, welches deine Augen und dein Herz im Gesetze erleuchtet und er schenke dir Söhne des Gesetzes (s. Spr. 6, 23).<sup>1)</sup>

Oder: der Ewige lasse sein Antlitz leuchten, d. h. er lasse Priester von dir erstehen, welche den Altar erleuchten (s. Mal. 1, 10 u. 3 M. 6, 5).

„Und sei dir gnädig.“ Siehe die Gesegneten sind auch behütet und die Schechina weilt unter ihnen. Woher lässt sich aber erweisen, dass die Worte: er sei dir gnädig auf Erkenntniss und Einsicht sich beziehen? Weil es heisst: „du verleihst dem Menschen Erkenntniss und lehrst dem Erdensohne Einsicht.“<sup>2)</sup>

Oder: er sei dir gnädig, d. h. er gebe euch Erkenntniss, dass ihr huldvoll und barmherzig gegeneinander seid (s. 5 M. 13, 17).

Oder: er sei dir gnädig, d. h. er begnadige dich mit Kindern (s. 1 M. 33, 5).

Oder die Worte: er sei dir gnädig sind wie Ps. 67. 2: „Gott sei uns gnädig und segne uns“ zu verstehen.

Oder: er sei dir gnädig, d. h. er schenke dir Huld in allen deinen Wünschen (s. Jes. 30, 19.)

Oder: er sei dir gnädig hat nach R. Chia dem Grossen den Sinn: der Ewige lagere bei dir.<sup>3)</sup>

Oder: er sei dir gnädig, d. h. er lasse Propheten von dir erstehen (s. Sach. 12, 10).

Oder: er sei dir gnädig, d. h. er lasse dir überall, wo du gehst seine Gunst zu Theil werden<sup>4)</sup> (s. 1 M. 39, 21. Esth. 2, 15 u. s. w.).

Oder: er sei dir gnädig, nämlich in der Erforschung des Gesetzes (s. Spr. 4, 9; 1, 9).

Oder: er sei dir gnädig, d. h. er lasse dir Erbarmen zu Theil werden (s. Ps. 123, 3 und 2).

1) D. h. unterrichtete Kinder.

2) Worte aus dem täglichen Gebete.

3) ירחיק ist dann nicht von ירחק, sondern von ירחק abzuleiten.

4) ירחיק wird als denom. von ירחק Gunst betrachtet.

Oder: er sei dir gnädig, d. h. er führe dich aus der Knechtschaft (s. Ps. 123, 3).

Oder: er sei dir gnädig, dich zu erlösen (s. das.)

„Er erhebe sein Antlitz zu dir“, d. h. er lasse seinen Zorn an dir vorübergehen; denn יָשַׁח bedeutet nichts anderes als סָרָה entfernen abwenden (s. 1 M. 40, 19; 3 M. 20, 5). Der Zornblick welcher dich eigentlich treffen sollte,<sup>1)</sup> möge sich von dir abwenden.

Oder: er erhebe sein Antlitz zu dir, nämlich in der Stunde, wo du stehst und betest (s. 1 M. 19, 21, wo gesagt sein soll: wenn ich schon auf den Loth wegen meines Freundes Abraham Rücksicht genommen habe, um wie viel mehr sollte ich nicht deinetwegen und deiner Väter wegen auf dich Rücksicht nehmen).

Einmal heisst es: „Der Ewige erhebe sein Antlitz zu dir“ und einmal (s. 5 M. 10, 17): „welcher sein Antlitz nicht erhebt“, wie lassen sich beide Stellen ausgleichen? Auf diese Weise: wenn die Israeliten den Willen Gottes thun, erhebt er sein Antlitz zu ihnen, thun sie aber seinen Willen nicht, so erhebt er sein Antlitz nicht zu ihnen.

Oder: er erhebe sein Antlitz zu dir. Sollte denn Gott parteiisch sein, es heisst doch: er ist unparteiisch. Gott spricht: sowie sie gegen mich parteiisch sind, so bin ich auch gegen sie parteiisch. Ich habe in meinem Gesetze geschrieben: wenn du gegessen und dich gesättigt hast, so sollst du den Segen sprechen, ein Mann von den Israeliten aber sitzt da, er und seine Kinder und die Kinder seines Hauses, obgleich sie sich nicht satt essen können, so wenden sie sich doch zu mir und sprechen den Segen und nehmen es genau, mit sich selbst<sup>2)</sup> bis zu soviel wie eine Oelbeere oder wie ein Ei,<sup>3)</sup> darum erhebt der Ewige auch sein Antlitz zu ihnen.

Oder: der Ewige erhebe sein Antlitz.

1) Eigentl.: welcher würdig wäre über dich zu kommen.

2) יָרַקָה mit על etwas genau mit jemand nehmen.

3) M. K. Wenn auf jeden soviel wie eine Olive oder wie ein Ei kommt so sagt er: wie es mir auch ist (כְּרַאֲיָהּ).

Einmal heisst es: er erhebt sein Antlitz, ein andermal wieder: er erhebt es nicht, d. h. solange nicht der Gerichtsbeschluss unterschrieben ist, erhebt der Ewige sein Antlitz, wenn der Gerichtsbeschluss aber unterschrieben ist, erhebt der Ewige sein Antlitz nicht. Auf dieselbe Weise sind auch auszugleichen Ps. 65, 3 und Klagel. 3, 44; Ps. 145, 18 und das. v. 10; Klagel. 3, 38 und Dan. 9, 14; Jerem. 4, 14, und das. 2, 22; Jerem. 3, 14 und das. 8, 4; Jes. 55, 6 und Hes. 20, 3; das. 33, 11 und 1 Sam. 2, 25.

Oder: der Ewige erhebt sein Antlitz, das geht auf diese Welt und er erhebt sein Antlitz nicht, das geht auf jene Welt.

Oder die Worte: der Ewige erhebe sein Antlitz sind wie 5 M. 10, 17: der nicht Partei nimmt, zu verstehen. R. Josi ben Dosai sagte: die beiden sich widersprechenden Verse sind auf diese Weise in Einklang zu bringen: der Ewige erhebt sein Antlitz, wenn es sich um eine Sache zwischen dir und ihm, er erhebt sein Antlitz nicht, wenn es sich um eine Sache zwischen dir und deinem Nächsten handelt. R. Akiba sagte: Einmal heisst es: der Ewige spricht frei und dann heisst es wieder: er spricht nicht frei;<sup>1)</sup> der Widerspruch der beiden Ausdrücke ist auf dieselbe Weise auszugleichen. Ben Asai dagegen sagte: er spricht frei die Reuigen, aber er spricht nicht frei die Verstockten.

Oder: der Ewige erhebe sein Antlitz zu dir, d. h. er wende es dir zu;<sup>2)</sup> denn es ist nicht gleich ob einer seinen Nächsten ins Angesicht grüsst oder von der Seite. Vergl. 3 M. 26, 9.

„Und er gebe dir Frieden,“ d. h. Frieden bei deinem Eingange, Frieden bei deinem Ausgang und Frieden mit allen Menschen.

R. Nathan sagt: Unter dem Frieden ist der Friede der Regierung zu verstehen (s. Jes. 9, 6); Rabbi dagegen deutet den Frieden auf den Frieden des Gesetzes (s. Ps. 29, 11).

1) Schon Onkelos trennt den Inf. abs. vom Verb. fin.

2) נִשָּׂא hat dann die Bedeutung von נִשָּׂא.

Gross ist der Friede, denn um seinetwillen haben sogar Gott (s. 1 M. 18, 3)<sup>1)</sup> und der Engel (s. Rich. 13, 3) eine Aenderung getroffen.

Gross ist der Friede, denn Gott hat zur Herstellung desselben zwischen dem Manne und seinem Weibe gestattet, dass sein in Heiligkeit geschriebener Name im Wasser ausgelöscht werden durfte.<sup>2)</sup>

R. Eleasar sagte: Gross ist der Friede, denn die Propheten haben in den Mund nur den Frieden gepflanzt.

R. Simon ben Chalephta sagt: Gross ist der Friede, denn ein Geschöpf empfängt keinen anderen Segen als den Frieden (s. Ps. 29, 11). Auch der Priestersegen schliesst mit keinen anderen Segnungen als mit dem Frieden, um dir zu sagen, dass alle Segnungen nichts fruchten, wenn sie nicht mit Frieden verbunden sind.

R. Eleasar Hakaphar sagt: Gross ist der Friede, denn das tägliche Gebet<sup>3)</sup> wie der Priestersegen schliessen mit Frieden.

Gross ist der Friede, denn er wird den Duldern zu Theil (s. Ps. 37, 11).

Gross ist der Friede, denn er wiegt alles auf (s. Jos. 45, 7). R. Eleasar Hakaphar sagte: Selbst wenn die Israeliten den Götzen dienen, ist nur Friede unter ihnen, so spricht Gott, der Satan hat keine Macht über sie (s. Hos. 4, 17), herrscht dagegen Zwietracht unter ihnen, so gilt, was Hosea 10, 2 geschrieben steht.

Gross ist der Friede, er beseitigt die Zwietracht.

Gross ist der Friede, denn man bedarf desselben sogar im Kriege (s. 5 M. 20, 10; 2, 26; Richt. 11, 13; 1 M. 15, 15).

Gross ist der Friede, denn er wird den Bussfertigen zu Theil (s. Jes. 57, 19). R. Meir sagte: Gross ist der Friede, denn Gott hat den Frommen kein schöneres Loos als den Frieden bereitet; denn wenn ein Frommer aus

1) Sara sagte: mein Herr ist alt, Gott aber dreht es um.

2) Vergl. Midr. Bamidbar Par. 9.

3) Gemeint ist das Schemone esre oder achtzehngliedrige Gebet.

der Welt scheidet, empfangen ihn drei Schaaren Dienstengel mit dem Friedensgruss, die erste spricht (Jes. 57, 2): „er komme zum Frieden,“ die zweite (s. das.): „sie ruhen auf ihren Lagern,“ die dritte: „er wandelt nach dem Rechte.“<sup>1)</sup> Aber nicht genug, dass die Frommen nach ihrem Tode mit Ehren aufgenommen werden (vgl. das. 58, 8), nein sie preisen auch vor denselben: „er komme in Frieden.“

Gross ist der Friede, denn Gott hat kein schöneres Loos als den Frieden bereitet, welcher aber den Lasterhaften versagt ist; denn wenn diese aus der Welt scheiden, empfangen sie drei Schaaren Würgengel, die erste spricht (das. 48, 22): „es giebt keinen Frieden“, die zweite (das.): „der Ewige spricht zu den Frevlern“, die dritte (das. 50, 11): „in Schmerzen sollt ihr lagern.“<sup>2)</sup> Doch nicht genug, dass die Lasterhaften nach ihrem Tode von Würgern empfangen werden (s. Hi. 33, 22 und Ps. 35, 6), sie rufen auch vor ihnen zornig aus und sprechen: „kein Friede ihnen u. s. w.“

Gross ist der Friede, denn er wird als Lohn für die Pflege des Sittengesetzes ertheilt (s. 3 M. 26, 6).

Gross ist der Friede, denn er wird den Freunden des Gesetzes zu Theil (s. Ps. 119, 165).

Gross ist der Friede, denn er wird den Studirenden des Gesetzes zu Theil (s. Jes. 54, 13).

Gross ist der Friede, denn er wird den Gerechten zu Theil (s. das. 32, 17).

Gross ist der Friede, denn der Name Gottes ist Friede (s. Rich. 6, 24).

Gross ist der Friede, denn selbst die oberen Geister bedürfen desselben (s. Hi. 25, 2). Wenn man nun schon an einem Orte, wo es weder Feindschaft noch Hass giebt, des Friedens bedarf, um wie viel mehr an einem Orte, wo das eine wie das andere sich findet.<sup>3)</sup>

R. Simeon pflegte zu sagen: Komm und siehe, nicht

1) Der Midr. reisst die Stelle aus ihrem Zusammenhange.

2) Der Midr. reisst auch diese Stelle aus ihrem Zusammenhange.

3) Eigentl.: wo alle diese Masse sind.



wie die Art Gottes ist die Art des Menschen. Wenn ein König in den Krieg zieht, geht er mit Truppen und Legionen,<sup>1)</sup> wenn er aber in Frieden heimkehrt, geht er allein. Die Art Gottes ist nicht so, wenn er in Frieden heimkehrt, kommt er mit Truppen und Legionen (s. Hi. 25. 2 u. 3; vergl. Ps. 68, 18; Dan. 7, 10), zieht er aber zum Kriege aus, geht er ganz allein (s. 2 M. 15, 3). Er führt Krieg mit seinem blossen Namen und bedarf keiner Hilfe (s. Jes. 63, 3). Du findest, als Gott das Geschlecht der Sündfluth bestrafte, that er das ganz allein (s. 1 M. 6, 17); ebenso strafte er auch die Sodomiter (s. 1 M. 19, 24), die Aegypter (s. 2 M. 12, 29), die Emoriter (s. Jos. 10, 11). Sancherib. (s. 2 Kge. 19, 35) ganz allein. Einmal heisst es: „es giebt keine Zahl für seine Schaaren,“ dann heisst es: „Tausend mal Tausend dienen ihm.“ Als die Israeliten aus ihrem Lande weggeführt wurden, dienten ihm Tausend mal Tausend, hat denn Gott der Allmächtige etwa seine himmlische Familie vermindert?<sup>2)</sup> Rabbi sagte im Namen des Abba Jose ben Dusthai: Tausend mal Tausend dienen ihm, d. i. eine Schaar, wie gross sind demnach seine Schaaren, giebt es für sie eine Zahl? Auf dieselbe Weise ist der Widerspruch von Ps. 147, 4 und Jos. 40, 26 auszugleichen, wenn nämlich Gott die Zahl der Sterne nennt, so nennt er aller Namen auf einmal und dieselben antworten, was einem Menschen nicht möglich ist, denn er kann nicht zwei Namen auf einmal ausrufen. So hat auch Gott alle zehn Worte mit einem Worte gesagt, wie es heisst (2 M. 10, 1): und Gott redete alle diese Worte לאמר (in einem Sagen; vergl. Ps. 62, 12 und Jerem. 23, 29). Rabbi sagte im Namen des R. Jose ben Dusthai: Was heisst das: er ruft sie alle mit Namen? Es giebt für sie keine Veränderung. Den Namen, mit welchem jetzt (im Augenblicke der Sendung) ein Wesen gerufen wird

1) אִיבְלִיָּסָא gr. ὄζλος, Menge, Schaar, Truppe, Mannschaft; לְגִיִּין legio.

2) כְּבִיכִיל oder כְּבִיכִיל wird gebraucht, wenn von Gott etwas ausgesagt wird, was sich von ihm nicht aussagen lässt. כּ und כּ sind Serbilbuchstaben.

mit dem wird es nicht zu einer anderen Zeit gerufen (s. Rich. 13, 18, wo der Engel sagen will: ich weiss nicht, mit welchem Namen ich später werde vertauscht werden.) Ebenso ist der Widerspruch zwischen 1 Chron. 21, 25 und 2 Sam. 24, 24 auszuführen: am Orte der Tenne gab nämlich David 600, am Orte des Altars 50 Schekel. Dagegen löste Rabbi im Namen des Abba Jose ben Dusthai den obigen Widerspruch auf diese Weise: Zwölf Stämme waren es, und es nahm David von jedem Stamme 50 Schekel, was für alle Stämme 600 giebt. R. Eleasar ben Schamua endlich glich den Widerspruch so aus: die Tenne kaufte David mit 600, aber die Rinder zum Brandopfer und die Gaumen und die Holzstücke mit 50 Schekel.

Auch die beiden Stellen 2 Chron. 9, 25 und 1 Kge. 5, 6 lassen sich nur dadurch in Einklang bringen, dass man annimmt, Salomo hatte 4000 Stallungen (Krippen)<sup>1)</sup> und 40,000 Pferde. Ebenso verhält es sich mit 2 Chron. 4, 5 und 1 Kge. 7, 26. Zweitausend Bath für nasse Dinge betragen dreitausend für trockene Dinge. Daher haben unsre Alten gesagt: zwei Cor für nasse Dinge machen 3 Cor für trockene Dinge aus.

Lieulich ist der Friede, denn alle Handlungen und verdienstlichen Werke sind unserem Vater Abraham allein mit dem Frieden belohnt worden (s. 1 M. 15, 15). Ebenso findest du bei unserem Vater Jacob, dass er von Gott nichts anderes als den Frieden erfleht hat (s. 1. M. 28, 21). Auch bei Aaron findest du, dass er von Gott nur mit dem Frieden gepriesen wird (s. Mal. 2, 5). In gleicher Weise wurde dem Pinchas kein anderer Lohn als der Friede gegeben (s. 4 M. 25, 12). So wird auch das Gesetz mit dem Frieden verglichen (s. Spr. 3, 17). Auch Jerusalem tröstet Gott nur mit dem Frieden (s. Jes. 32, 18). Dagegen hat Gott Amon und Moab durch nichts anderes bestraft, als dass er ihnen den Frieden versagte (s. 5 M. 23, 6).

1) אסטבלאות nach M. K. במקום מעמד הסוסים. Vgl. Sanhedr. fol. 21 b: waren es 40,000 Stallungen, so hatte eine jede derselben 4000 Krippen, waren es aber 4000 Stallungen, so hatte eine jede 40,000 Krippen.

Darum werden auch die Israeliten an jedem Tage mit Frieden gesegnet, wie es heisst: und er gebe dir Frieden.

„Wendet meinen Namen an.“ Damit ist gesagt, dass die Priester den Segen mit dem Gott ausschliesslich zukommenden Namen sprechen sollen. Auch auf dem Lande? Nein, denn es heisst: „wendet meinen Namen an,“ und: „wo ich meinen Namen ruhen lasse,“ sowie jenes Wort sich nur auf das Heiligthum bezieht, so auch dieses. Als sich aber die Lasterhaften vermehrten, wurde der heilige Name Gottes nur auf die Frömmsten unter der Priesterschaft fortgepflanzt.

R. Tarphon erzählt folgende Geschichte. Ich war einst mit meinen Brüdern, den Priestern in Sura und ich horchte auf den Hohenpriester, da hörte ich, wie die Priester den heiligen Namen Gottes mit einer gewissen Aengstlichkeit aussprachen.

Also nur im Heiligthume, nicht auf dem Lande segnete man mit dem vollen Gottesnamen, denn es heisst: „überall, wo mein Name erwähnt wird.“

Auf dem Lande sprach man den Segen in drei Absätzen, im Heiligthume dagegen in einem Absatze.

Im Heiligthume sprach man den Gottesnamen so aus wie er geschrieben wird, auf dem Lande dagegen mit seinen Attributen.

Auf dem Lande erhoben die Priester ihre Hände bis zu ihren Schultern, im Heiligthume sogar über ihre Häupter.

„Und ich will euch segnen.“ Warum ist das gesagt? Weil es heisst: „so sollt ihr die Kinder Israels segnen.“ Woher lässt sich beweisen, dass der Segen nicht nur den Israeliten, sondern auch den Fremden, den Weibern und den Knechten gilt? Weil es heisst: „ich will euch segnen.“

Nun könnte man glauben, wenn es den Priestern gefällig ist, die Israeliten zu segnen, so segnen sie dieselben, wenn nicht, so segnen sie dieselben nicht?<sup>1)</sup> Da-

1) d. h. dass die Israeliten von den Priestern abhängig wären.

rum heisst es: „ich will euch segnen,“ d. h. sollten die Priester etwa sagen, wir segnen die Israeliten nicht, dann segne ich euch, d. i. ich segne mein Volk, wie 5 M. 15, 4 geschrieben steht.

Die Priester segnen die Israeliten. wer segnet aber die Priester? Darum heisst es: „und ich segne euch,“ d. h. die Priester segnen die Israeliten und ich segne diese wie jene.

## Zur Textkritik des Jesaja.

Von

Prof. Dr. Studer.

Die vereinten Bemühungen neuerer jüdischer und christlicher Gelehrten, den massoretischen Text des A. T. auf Grundlage guter Handschriften nach Möglichkeit von Irrthümern und Fehlern zu befreien, die sich schon in die ersten Ausgaben unserer gedruckten Bibeln eingeschlichen hatten und seither mehr oder weniger darin haften geblieben sind, verdienen unstreitig alle Anerkennung. Wenn man sich auch nicht schmeicheln darf, damit den Originaltext der alttestam. Schriften selbst wieder herzustellen, so gewinnt man doch auf diese Weise denjenigen Text, den die jüdischen Kritiker zu einer gewissen Zeit nach der Ueberlieferung ihrer Schulen und aus verhältnissmässig guten Handschriften für den besten hielten und später durch die Massora<sup>1)</sup> vor weiteren Verderbnissen der Abschreiber sicher zu stellen gesucht haben. Wie man sich in der homerischen Textkritik bescheiden muss, wenn auch nicht den Urtext, so doch wenigstens denjenigen herzustellen, welchen die alexandrinischen Kritiker in Händen hatten, so müssen wir uns in der alttestamentl.

1) Die Schreibart **מסרה** scheint mir der gewiss ältesten und dem hebräischen Sprachgebrauch gemässesten **מסרה** (nach Analogie von **כפסה**) am nächsten zu kommen: sie, und die früher noch gewöhnlichere **מסרה**, sind nur mit der syrischen oder neuhebräischen Betonungsweise zu entschuldigen.



Kritik zufrieden geben, mit Hülfe der Massora einen Text zu besitzen, wie er nach Abschluss des Canons in den babylonischen und palästinensischen Schulen für alle späteren Zeiten als ein auf treuer Ueberlieferung beruhender anerkannt und fixirt wurde. Allein dieselbe Sorgfalt, die ängstlich darüber wachte, dass der einmal als canonisch festgesetzte Text mit Ausschluss jeder abweichenden Textüberlieferung in Handschriften fortgepflanzt wurde, hat uns mit derselben Gewissenhaftigkeit alle Misschreibungen, Lücken und Glosseme überliefert, welche vor Abschluss des Canon sich auch in die bessern Handschriften eingeschlichen hatten, und deren Vorhandensein nur ein jetzt überwundener Standpunkt dogmatischer Befangenheit bestreiten konnte. Hat also die Massora einerseits das Verdienst, den Text wie er einmal fixirt war, vor einer willkürlichen oder fahrlässigen Behandlung durch sorglose Abschreiber oder unberufene Kritiker nach Möglichkeit bewahrt zu haben, so hat sie andererseits, so viel an ihr ist, dazu beigetragen, durch die Beseitigung jeder anderweitigen Textrecension die durch die Wissenschaft und ihre fortschreitende Erkenntniss verlangte Reinigung und Wiederherstellung desselben gehemmt und zum Stillstand gebracht zu haben. Als dann dieser Text in der protestantischen Kirche kanonisches Ansehen erhielt, wurde die Vertheidigung desselben gegen alle kritischen Verbesserungsvorschläge sogar zu einer Art von Religionspflicht, und wer sich dergleichen erlaubte, setzte sich dem Vorwurfe des Unglaubens und der Geringschätzung des heiligen Geistes aus, unter dessen besonderer Einwirkung diese Bücher entstanden und in ihrer Integrität erhalten worden seien. Zudem hat eine religiöse Gemeinschaft, die ihre Lehren und Vorschriften auf ein heiliges Buch stützt, wie die jüdische Gemeinde auf die Thora, die christliche auf die Schriften des Alten und Neuen Testaments, andere Bedürfnisse, als die Wissenschaft. Die erstere, welcher die Schrift als göttliche Offenbarung gilt und zur Richtschnur ihres Glaubens und als Norm für ihr sittliches Thun und Lassen dienen soll, muss sich auf einen festen

unabänderlichen Wortlaut derselben sowohl im Original, als in dessen Uebertragung in eine der gangbaren Landessprachen berufen können;<sup>1)</sup> sie bedarf zum Unterricht von Jungen und Alten, zur Controverse und zum liturgischen Gebrauch einer sicheren schriftlichen Grundlage, die von allen Gliedern der Gemeinde, wie das bürgerliche Gesetzbuch in der Sphäre des Rechts, als unwidersprochene Autorität anerkannt an jedem Orte und von Jederman auf eine übereinstimmende Weise verstanden und verwendet werde. Die Wissenschaft nimmt auf diese kirchlichen Bedürfnisse keine Rücksicht; der uns von den Juden überlieferte Text ihrer heiligen Schriften gilt ihr nicht als ein unantastbares Heiligthum, das auf miraculöse Weise von allen Zufälligkeiten und Verderbnissen frei geblieben sei. welchen alle übrigen aus dem Alterthum auf uns gekommenen Schriften bei der mangelhaften Art ihrer handschriftlichen Fortpflanzung und Vervielfältigung nothwendig ausgesetzt waren;

---

1) Daher das Bestreben, die Autorität des Grundtextes auch auf die statt desselben eingeführten Uebersetzungen überzutragen; daher die Märchen, mit welchen die hellenistische Synagoge und nach ihr die ersten Christengemeinden die Entstehung der Septuaginta umgaben. Welche lange Zeit brauchte es, bis die verbesserte Hieronymianische Uebersetzung die alte Vulgata verdrängt hatte; dann wurde im Tridentinum wieder die neue Vulgata, sogar gegen den Grundtext, mit der kirchlichen Autorität ausgestattet, und gleichwol wussten sich theilweise die Psalmen, ihrem liturgischen Gebrauch zu liebe, noch in ihrer alten Uebersetzung zu behaupten. Und wenig fehlte dass nicht auch die lutherische Uebersetzung ihres kirchlichen Charakters wegen zu einer Art protestantischer Vulgata gemacht worden wäre, wenn nicht die protestantische Wissenschaft stetsfort dawider Protest erhöhe; und wie scheitern immer alle gut gemeinten Bemühungen, eine verbesserte, den Forderungen der Zeit und der Wissenschaft genügendere Uebersetzung an ihre Stelle zu setzen, an dem Widerstand der kirchlichen Gewohnheit. Es ist dies auch ganz natürlich und von ihrem Standpunkte aus hat die Kirche vollständig Recht. Denn die Verbesserung einer Uebersetzung ist eine nie stille stehende Arbeit und kann nicht auf einen bestimmten Zeitpunkt als vollendet und abgeschlossen erklärt werden, die Kirche aber bedarf zu ihren Zwecken eines unabänderlichen, für alle Zeiten gültigen und in ihrem ganzen Umfang anerkannten Textes.

der Augenschein bezeugt ja das Gegentheil. Und wo bei dem Versuch ihrer Erklärung der Ausleger auf Dunkelheiten und Widersprüche stösst, die in dieser Fassung nicht wol von der Hand ihrer Verfasser herrühren können, da wird er sich das Recht des Zweifels und der Prüfung nicht nehmen lassen, sondern sich nach Mitteln umsehen, das Ursprüngliche nach besten Kräften wieder herzustellen, oder, wo dies nicht mehr möglich sein sollte, doch das Vorhandensein einer Misschreibung, einer Lücke oder eines späteren Einschiebsels zu constatiren. Der Mangel an Handschriften, die uns einen von dem massoretischen abweichenden, in einem gegebenen Falle vielleicht besseren Text darbieten könnten, wird einigermassen ersetzt durch die wenigen alten Uebersetzungen, die aus älteren, nicht massoretischen Handschriften geflossen sind; wo aber diese, deren Text selbst noch einer Reinigung bedarf, keine oder eine unzuverlässige Hülfe leisten, sieht sich der Ausleger bei verdorbenen oder einer Verderbniss verdächtigen Stellen auf das schlüpfrige Gebiet der Conjecturalkritik verwiesen: und hier müssen denn paläographische Kenntnisse, genaue Beobachtung des allgemeinen sowie des besondern Sprachgebrauchs der einzelnen Schriftsteller, sorgfältige Erwägung des Zusammenhangs, die Analogie verwandter Stellen und Berücksichtigung der allgemeinen Denkgesetze das Ihrige thun, wenn in diesem höchst complicirten Geschäfte ein befriedigendes Resultat erzielt werden soll; oft thut es aber auch eine aus langer Uebung in Verbindung mit natürlicher Begabung erworbene Intuition auf kürzerem Wege, und alle jene genannten Hülfsmittel des kritischen Verfahrens dienen dann nur zur näheren Begründung des auf den ersten Blick als nothwendig und richtig Erkannten.

Indem ich mich nun anschicke, im Interesse der freien wissenschaftlichen Forschung einige kritische Bemerkungen zu den beiden ersten Kapiteln des Propheten Jesaja der Beurtheilung der Sachkundigen vorzulegen, um je nach der Aufnahme, die sie finden werden, ihnen später ein Mehreres nachfolgen zu lassen, kann ich nicht

umhin dabei eines meiner Amtsvorfahren, des gelehrten Professors David Kocher († 1792), zu gedenken, der sich, von andern hermeneutischen Principien ausgehend, ebenfalls mit der Kritik dieses Propheten beschäftigt und um dieselbe verdient gemacht hat. Bei dem Andenken an diesen in seiner amtlichen Stellung, als Lehrer der biblischen Wissenschaft, zugleich um das Wohl seiner vaterländischen Kirche eifrig bemühten Mann drängen sich mir aber einige allgemeine Betrachtungen auf über den seit seiner Zeit erfolgten Umschwung in dem Verhältniss der Kirche zu der theologischen Wissenschaft und ihren Vertretern auf unsern Hochschulen.

Es gab eine Zeit — und sie liegt noch nicht so fern und nicht überall hinter uns — wo die Mitglieder der theologischen Facultäten, namentlich auf den schweizerischen Lehranstalten, als eine Art von Kirchenbeamten betrachtet wurden, die unter der Controle des Consistoriums standen und sich durch einen Amtseid verpflichten mussten, nichts zu lehren, was mit der von dem Staate anerkannten und seiner Obhut anvertrauten Kirchenlehre in Widerspruch stehe: sie hatten ja die jungen Leute heranzubilden, die sich dem Kirchendienste widmen und dazu befähigen wollten. Allein als Mitglied einer wissenschaftlichen Körperschaft musste sich der academische Lehrer auch in theologischen Dingen berufen und verpflichtet fühlen, nur dasjenige zu lehren, was er als wahr und wissenschaftlich begründet erkannt hatte. Wenn nun die Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Forschung, wie dies der Fortschritt der Zeit und ihrer Erkenntnisse mit sich brachte, in Conflict geriethen mit dem traditionellen Kirchenglauben, so musste daraus zunächst in seinem Gewissen ein Streit entstehen zwischen seiner besseren Ueberzeugung und der eingegangenen kirchlichen Verpflichtung, und wenn er sich ferner mit Berufung auf die Rechte und Pflichten seiner academischen Stellung über die letztere als über einen ihm angethanen Gewissenszwang hinwegsetzte, so war nicht zu vermeiden, dass überall, wo in einer theologischen Facultät die academische Freiheit ihr

Recht behauptete und die Oberhand behielt, ein Riss entstand zwischen Hochschule und Kirche, der für beide Theile nur nachtheilig wirken konnte. Macht sich in der Kirche die *vis inertiae* geltend und widersetzt sie sich aus Liebe zum Hergebrachten und durch die Gewohnheit lieb Gewordenen beharrlich den Ergebnissen einer ernsten und rastlos fortschreitenden Wissenschaft, so wird sie sich immer mehr in Einseitigkeit verknöchern und alle Gebildeten und Selbstdenkenden von sich abstossen: wird aber andererseits das Band, das früher Kirche und Schule innig zusammenhielt, immer mehr gelockert und am Ende zerrissen, so hat eine theologische Facultät als solche im Grunde die Berechtigung ihrer Sonderexistenz verloren, ihre Disciplinen können mit gutem Rechte den philologischen, historischen und philosophischen Fächern zugetheilt werden und es wird an einem theologischen Seminarium für die praktische Bildung der künftigen Prediger und Seelsorger genügen. Es ist dies derselbe Streit, der überhaupt zwischen Wissenschaft und Kirchenlehre entbrannt ist, nur übergetragen auf das praktische Gebiet unserer Lehranstalten, und sein Ende ist nicht abzusehen, bis das Pfingstwunder sich wiederholt und der Geist von oben sich auf's neue ergossen haben wird zur Sammlung einer neuen verjüngten Kirche; einstweilen setzt die Wissenschaft, d. h. die Kritik ihr Werk fort, räumt auf mit dem was veraltet ist und sich überlebt hat, und schafft Raum für das Neue, das kommen soll.

Als Dav. Kocher, der uns zu diesen Erörterungen Anlass gab, seine *Vindiciae textus hebraici Esajae vatis* (Bernae 1786) herausgab, war zwar der Geist der Aufklärung des 18. Jahrhunderts schon seit längerer Zeit in die Kreise der Gebildeten eingedrungen, aber das Verhältniss von Schule und Kirche stand noch fest in der hergebrachten, gesetzlich streng normirten Weise der Unterordnung der ersteren unter die letztere. Wie einst Joh. Buxtorf der jüngere seine *Anticritica seu Vindiciae Veritatis Hebraicae* (Bas. 1653) der Kritik eines L. Capellus entgegengestellt hatte, so nahm mehr als 100 Jahre später Kocher



die Veritas Hebraica, d. i. den massoretischen Text des Jesaja gegen die kühnen Aenderungen des Oxforder Professors und nachherigen Bischofs von London, Rob. Lowth, in Schutz. Es ist nicht zu leugnen, dass beide Antikritiker ihre Aufgabe nach besten Kräften gelöst und manche leichtsinnige Emendation des massoretischen Textes durch Besonnenheit und gründlichere Kenntniss des hebräischen Sprachgebrauchs mit Erfolg bekämpft und zurückgewiesen haben. Allein wo nicht der reine Wahrheitssinn, sondern eine Tendenz, wie hier das Bestreben, den überlieferten Text vor jedem, auch dem gerechtfertigsten Zweifel an seiner Richtigkeit zu vertheidigen, den Kritiker bestimmt, da läuft auch die umfassendste Gelehrsamkeit Gefahr, mit ihren Beweisführungen in leere Rabulisterei auszuarten; der Zweifel wird nicht gebannt und der Gegner, wenn auch in Verlegenheit gebracht, doch nicht von seinem Irrthum überzeugt und wahrhaft überwunden.

## I.

Es sei mir nun erlaubt in dem ersten Kapitel des Jesaja auf zwei Stellen aufmerksam zu machen, in welchen seit Kocher selbst Exegeten der neuesten Zeit, die sich von orthodoxen Scrupeln nichts weniger als bestimmen liessen, den massoretischen Text, wie mir scheint, mit Unrecht, festzuhalten gesucht haben.

### Kap. 1, 7.

Aus ästhetischen Gründen nahm Lowth Anstoss an der Wiederholung des Wortes זָרִים in einem und demselben Verse und schlug deshalb die Aenderung von מִהֶפְכָּה זָרִים in מִ' זָרִים vor. So hatten schon vor ihm Saadia u. A. Esra den Ausdruck gedeutet, doch ohne die Lesart zu ändern; sie nahmen זָרִים für eine Nebenform von זָרִם; das ם, bemerkt A. Esra, sei wurzelhaft (שורש) nicht Pluralendung (לא לשון רבים). Allein eine Singularform זָרִים giebt es nicht, und der Sinn sagt nicht zu. Eine Verwüstung, wie sie durch מִהֶפְכָּה (von הֶפֶךְ) angedeutet

wird, könnte allenfalls mit dem Bilde eines Erdbebens oder einer sintfluthlichen Ueberschwemmung, aber nicht mit dem eines Platzregens (זֶרֶם) bezeichnet werden, und an tropische Regengüsse, welche Michaelis (Supplem. 651) zur Unterstützung jener Hypothese herbeizog, ist gewiss nicht zu denken.

Wie haben nun die Vertheidiger der massoretischen Lesart, bei Voraussetzung, dass זֶרֶם der Plural von זֶר sei, den Anstoss der lästigen Wiederholung desselben Worts so kurz hintereinander zu heben gesucht?

Kocher bemerkt: 1) pflege selbst bei Profanschriftstellern dergleichen vorzukommen und nicht als fehlerhaft, sondern vielmehr als gewählte Ausdrucksweise (*elegantia*) betrachtet zu werden. Und allerdings sind nicht selten classische Philologen den biblischen Exegeten mit dem üblen Beispiele vorangegangen und haben die verschrobensten, grammatisch oder stylistisch unmöglichen Lesarten den einfacheren als „*elegantiores*“ vorgezogen, weil doch die Dichtersprache sich durch kühne, ungewohnte Wendungen von der vulgären prosaischen unterscheiden müsse. 2) Uebrigens bedeute זֶרֶם das zweite Mal nicht Fremde, sondern barbarische Feinde (25, 2. 29, 5): wer dies übersehe, verkenne in unserer Stelle jene „*elegante*“ rhetorische Figur, die man *ἀντανάκλησις* oder *πλοχή* nennt, wo dasselbe Wort in verschiedenem Sinne wiederholt werde. Allein sind denn jene Fremden, die dem Volk alle seine Landesproducte aufgezehrt haben, nicht eben Feinde, und befreien wir mit jenem hochtönenden Namen der *Antanaklesis* den Verfasser von dem Vorwurf einer unerträglichen Tautologie? Und diese Tautologie wird um so fühlbarer, wenn man diesen sprachlich unbegründeten Unterschied in der Bedeutung der beiden זֶרֶם fallen lässt, und mit Ewald übersetzt: euer Boden — vor euch verzehren Barbaren ihn, und eine Wüste ist's wie wenn Barbaren ihn umkehrten! Dies fühlend suchten neuere Ausleger sich und Andern einzureden: in כְּמִהֶפֶסֶת führe die Partikel nicht eine Aehnlichkeit, sondern die Gleichheit zweier Dinge ein, es sei das so-

genannte Caf veritatis und der Sinn also dieser: die Verwüstung sei eine solche, wie eine Verwüstung durch barbarische Feinde zu sein pflege. Auf dieselbe Weise sei das Caf auch im folgenden Verse in den Worten כעיר נצורה gebraucht, mag man nun das schwierige נצורה mit: als eine gehütete d. i. belagerte Stadt übersetzen, oder: als eine behütete d. i. gerettete Stadt, da נצר beides bedeuten kann. Das letztere zieht Gesenius vor, und dabei bleibt mir nur unbegreiflich, wie ein Mann von so viel Geschmack und Unbefangenheit des Urtheils sich dabei beruhigen und der Hand des von ihm, auch in schriftstellerischer Hinsicht, so hoch geschätzten Propheten den einen und den andern dieser nachschleppenden, nichtsagenden und kaum verständlichen Zusätze beimessen konnte, zumal in diesem ersten, durch Kraft der Gedanken und Eurhythmie der Rede so ausgezeichneten Kapitel, das der Sammler für den Leser als eine Art *δέλεαρ* vorangestellt hat, während diese Stelle in chronologischer Beziehung vielmehr dem sechsten Kapitel gebührt hätte.<sup>1)</sup> Wie mir wenigstens scheint, enthalten jene den Versen 7 und 8 angehängten Vergleichungssätze nur zwei alte Randbemerkungen von der Hand desselben Glossators, der unter anderen auch 3, 1. 9, 14 dem Texte des Propheten seine unberufenen und verfehlten Erläuterungen aufgedrängt hat. Das Glossem in v. 7 scheint übrigens an einem Schreibfehler zu leiden, indem das streitige זרים wol aus סדום verschrieben sein dürfte. Schon A. Esra hat auf Deut. 29, 22: כמהפכת סדום ועמרה aufmerksam gemacht, wozu noch andere Stellen kommen, in welchen constant הפך von der Zerstörung dieser beiden Städte gebraucht ist (Amos. 4, 11, Jerem. 49, 18, 50, 40). War ein-

1) Vielleicht fand er dieses mit einer eigenen, erst später durch die Königsnamen erweiterten, Ueberschrift versehene Kapitel vereinzelt vor und konnte ihm so seinen Platz nach eigenem Gutdünken anweisen. Merkwürdig ist, dass auch in Deuterjesaja das 61. Kapitel, welches die Berufung und Bestimmung des Propheten, gleichsam das Creditiv seiner göttlichen Sendung, enthält, auch erst mitten unter anderen Kapiteln erscheint.

mal in dem nach syro-chaldäischer Weise geschriebenen סדום die Endsilbe in רים verschrieben, so lag nichts näher, als סרים, mit dem man nichts anfangen konnte, im Hinblick auf das kurz vorangegangenen זרים in eben dies Wort zu verbessern. Stellt man als ursprüngliche Lesart סדום כמהפכת wieder her, so wird zwar der Zusatz: „und zwar eine Verwüstung gleich der Zerstörung Sodoms“ erträglicher, stört aber immerhin durch Ueberladung den schönen Rhythmus des Verses und enthält eine Uebertreibung, die dem Propheten durch Streichung dieser Worte besser erspart wird. Ebenso bildet v. 8 der Zusatz כְּעִיר נְצִירָה ein sehr überflüssiges Interpretament zu den keiner Erklärung bedürftigen, bildlichen Ausdrücken כְּסֶבֶה und כְּמִלֻּנָה, die übrigens Zion weder als eine belagerte, noch als eine gerettete, sondern als eine in der allgemeinen Verwüstung allein noch aufrecht stehende Stadt bezeichnen. Ist unter נְצִירָה eine belagerte, eigentlich gehütete Stadt gemeint, so war vielleicht für die Wahl des Ausdrucks die Erinnerung an die נִצְרִים Jer. 4, 16 massgebend.

### Kap. 1, 12.

Liest Jemand die Worte לראות פני in unpunktirtem Text, so wird er sie ohne Besinnen לראות פני aussprechen, wie wir denn diese Redensart Gen. 43, 4, 5 und Exod. 10, 28. 29 auch wirklich so punktirt antreffen. Was konnte nun die Massoreten bestimmen, dem לראות die Punktation des Nifal לראות aufzudrängen, wobei die doppelte Anomalie, dass לראות für להראות und פני für אֶל־פָּנַי gesetzt sei, angenommen werden muss?

Kocher erwidert: Auch Ps. 42, 3 stehe וַאֲרָאָה פָּנַי אֱלֹהִים und neuere Ausleger verweisen für diesen angeblich präpositionellen Gebrauch von פָּנַי noch auf Exod. 23, 15 und für die Verdrängung des He durch Präpositionen auf לַמִּרְיָה Jes. 3, 8 und לַשְּׁמֶרֶת 23, 11 u. a. St.

Allein, sowohl Ps. 42, 3, als in allen übrigen Stellen, wo das Nif. von ראה mit פָּנַי, oder noch häufiger mit אֶת־פָּנַי, verbunden erscheint, kann durch blossе Aende-

rung der Vocalpunkte die normale aktive Form hergestellt werden, so Deut. 16, 16, 1 Sam. 1, 20, auch Exod. 23, 17, wo **אל-פני** mit mehreren Handschriften in **אד-פני** zu verbessern ist. Dagegen ist das Nifal ganz an seinem Platz, wenn es ohne **פנים** mit **אל-** construiert ist, wie 1 Kön. 18, 1. 2. 15. Ps. 84, 8. Wenn man nun ferner bemerkt, dass überall, wo von dem Erscheinen vor einem Menschen die Rede ist, wie in den oben angeführten Stellen Gen. 43 u. Ex. 10, die active, und nur wo ein<sup>1</sup> Erscheinen vor Gott im Heiligthum gemeint ist, die passive Form des Verb. **ראה**, und zwar diese lediglich durch die Vocalpunkte in den Text eingeführt, in unserer jesajanischen Stelle und Deut. 31, 11 demselben sogar aufgenöthigt, gebraucht wird, so muss jeder Unbefangene zu der Ueberzeugung kommen, dass wir es hier mit einer ähnlichen rabbinischen Willkühr der Vocalisation zu thun haben, wie sie uns auch in der grammatisch unmotivirten Unterscheidung zwischen **אדני** und **אדני** zwischen **הי ירהוה** und **הי פרעה** entgegentritt, hervorgegangen aus dem Bestreben, das Heilige vom Profanen, das Göttliche vom Menschlichen zu sondern. In der conventionellen Redensart <sup>1)</sup> **ראות פני פל'**, die als Bezeichnung eines persönlichen Zusammentreffens, einer Audienz oder Aufwartung im gesellschaftlichen Leben oder bei Hofe auf das Erscheinen vor dem im Heiligthum anwesenden Gott übergetragen wurde, trat noch, im Hinblick auf Exod. 33, 20, der weitere massoretische Skrupel hinzu, die Schrift möchte mit sich selbst in Widerspruch gerathen.

Und so mag denn der fleissige Böttcher (De inferis, S. 137, not.\*\*\*) gegen Hupfeld (zu Ps. 42, 3), und Ewald (Bibl. Theol. II, S. 170) Recht behalten.

## II.

Um die sogenannte niedere oder Wortkritik des Jesaja hat sich Dav. Kocher ein unbestreitbares und allgemein

1) So fragt auch der Franzose, wenn er sich zu einem Besuch meldet: puis-je voir Monsieur N. N.? Etwas Anderes ist dagegen **חזה פני י'**, das Schauen von Gottes Angesicht, Ps. 11, 7. 17, 15. Tob. 19, 26. 27.



anerkanntes Verdienst erworben, sofern er eine grosse Zahl von Textveränderungen, welche Lowth vorgeschlagen hatte, durch genauere Beachtung des hebräischen Sprachgebrauchs und umsichtigere Würdigung des relativen Werthes der alten Versionen zurückgewiesen und dabei dem Ausleger manche Schwierigkeit gelöst hat, die ihn an der Richtigkeit des überlieferten Textes zweifeln liess. Die höhere Kritik, welche die Authentie und Originalität ganzer Bücher oder einzelner Parthieen eines Buches in Untersuchung zieht und fragt, ob die jetzige Gestalt desselben, die Folge und Anordnung seiner Theile, die ursprüngliche, von dem Verfasser selbst bezweckte sei? ob nicht hin und wieder Einzelnes versetzt, Anderes untergeschoben und so Verschiedenartiges, ursprünglich von einander Unabhängiges erst später in eine zufällige oder künstliche Verbindung gebracht worden sei — alle dergleichen Fragen lagen ausserhalb des Gesichtskreises einer auf die Voraussetzung eines göttlich inspirirten und wunderbar erhaltenen Textes der h. Schrift beruhenden Theologie und galten als freche Auflehnung wider das Grundprincip der orthodox protestantischen Glaubenslehre. Auch Bischof Lowth hatte sich auf solche Untersuchungen nicht eingelassen; desto mehr dagegen sein Uebersetzer und Bearbeiter Koppe und diejenigen Ausleger, die, wie Eichhorn, dessen Grundsätze und Verfahrungsweise billigten. „Mein Hauptaugenmerk war,“ sagt Koppe in der Vorrede zu seinen Anmerkungen (Jesaj. B. 2, S. 5), „den nach den Abtheilungen des massoretischen Textes so willkürlich angenommenen Zusammenhang einzelner Stellen und ganzer Weissagungen, so viel möglich, ganz zu vergessen und durch Trennung und neue Verbindung mehr Licht über das Ganze zu verbreiten.“ Diesem Grundsatz gemäss zerlegt er gleich das erste Kapitel in drei von einander unabhängige Weissagungen. Auf diesem Wege fortschreitend und überall, wo die Rede des Propheten eine neue Wendung nimmt, den Anfang eines neuen Orakels oder Orakelfragments vermuthend, zerfällt ihm zuletzt die ganze Sammlung in ein loses Aggregat einzelner, in verschiedene Zei-

ten fallender Bruchstücke von Orakeln. Dieser Fragmentenhypothese, der sich Eichhorn in seiner Uebersetzung des Jesaja und Bertholdt in seiner Einleitung in die Schriften des a. und n. Testaments anschlossen und darin ihren Vorgänger zum Theil noch überboten, trat namentlich Gesenius in seinem Commentar (I, 23) entgegen, wie schon vor ihm Jahn, Rosenmüller und de Wette; und Männer, die Hitzig und Ewald, die man keiner abergläubischen Verehrung der massorethischen Ueberlieferung zeihen wird, sind ihm darin gefolgt. Für die heutige Kritik scheint diese Zerstücklungsmethode antiquirt, und ihr entgegen macht sich vielmehr ein Bestreben geltend, die Jesajanischen Orakel, soweit ihre Echtheit verbürgt scheint, als in sich zusammenhängende, organisch gegliederte Reden darzustellen.

Ob man aber im Eifer des Widerspruchs nicht in dieser Hinsicht zu weit gegangen ist und hin und wieder einen Zusammenhang erkünstelt hat, der dem Texte Gewalt anthut und sein Verständniss erschwert? Die folgenden Erörterungen, die zunächst nur das zweite Kapitel unseres Propheten betreffen, sind bestimmt, zur Beantwortung dieser Frage einen Beitrag zu liefern.

Das zweite Kapitel, das sich vom ersten durch eine eigene Ueberschrift absondert, wird meist als der Anfang einer bis Kp. 5, nach Hitzigs kaum zu rechtfertigender Ansicht bis Kp. 6, fortlaufenden Rede betrachtet. Ob die Verse 2—4, die sich in besserem Zusammenhang und um einen abschliessenden Vers vermehrt auch bei Micha (4, 1—4) finden, von Jesaja aus diesem letzteren entlehnt seien, oder, da dies chronologische Schwierigkeiten hat, ob umgekehrt Micha den Jesaja ausgeschrieben habe, obgleich der Text bei Micha vollständiger lautet und sich in den Zusammenhang besser einfügt, oder ob endlich keines von beiden stattgefunden und beide einen älteren Propheten, etwa den Joel, wie Hitzig und Ewald vermutheten, benutzt haben — diese Frage interessirt uns hier weniger als die: ob Jesaja selbst, mag er nun als Verfasser oder nur als Benutzer eines ihm ursprünglich fremden Ausspruchs be-

trachtet werden, diese Verse als Eingangsworte zu der folgenden Rede gewählt habe? Gesenius, von dieser Voraussetzung ausgehend, sah darin einen „Text“ auf welchen der Prophet „nicht ohne einige Abgebrochenheit“ seine Strafrede folgen lasse. Ob ihm wol bei der Wahl dieses Ausdruckes gewisse moderne Kanzelreden vorge-schwebt haben, in welchen Text und nachfolgende Predigt in einer schwer zu vermittelnden Verbindung stehen? Bei Jesaja eröffnet der angebliche „Text“ die Aussicht auf eine unbestimmt ferne Zukunft, wo der auf Zion waltende Gott sich von vielen Völkern anerkannt sehen und durch Unterwerfung unter sein Gesetz ein allgemeiner Weltfriede eintreten werde. In der hierauf folgenden Rede, welche die Kpp. 2—4 umfassen soll, erwartet man nun eine nähere Ausführung und Begründung jenes Textes, oder, da wir es hier mit keinem nüchternen Analytiker, sondern mit einem begeisterten Seher zu thun haben, doch wenigstens ein Anklingen an den das Ganze eröffnenden Gedanken und dessen Wiederaufnahme an geeigneter Stelle, etwa am Ende des vierten Kapitels, wodurch erst die Rede einen gehörigen Abschluss und die erforderliche Abrundung erhalten hätte. Statt dessen verkündigt das folgende Orakel ein Strafgericht in welchem alle irdische Grösse mit ihrem falschen Schein und ihrer vermeintlichen Macht vor der allein wahren Grösse und Majestät des allmächtigen Gottes sich in Staub und Finsterniss verkriechen werde. Nun hängen zwar in den messianischen Erwartungen der Propheten die Vorstellungen des Endgerichts und des Gottesreichs eng zusammen. Durch Ausrottung der unverbesserlichen Sünder soll die gestörte Harmonie der sittlichen Weltordnung wieder hergestellt, durch Vernichtung alles Heidnischen die Alleinherrschaft des wahren Gottes festbegründet werden und infolge dessen unter der Leitung des allgemein anerkannten göttlichen Gesetzes ein Zustand äusserer Ruhe und ungestörten, ewigen Friedens eintreten. Allein hier folgen diese beiden Vorstellungen, und zwar als Hysteron Proteron, unvermittelt aufeinander: es fehlen die überleitenden Worte, dass bevor

jener v. 2—4 verheissene Zustand der Gottesherrschaft, welche den Völkern den ewigen Frieden vermitteln werde, eintreten könne, ein Gericht vorangehen müsse, welches Alles der göttlichen Ordnung Widerstrebende vertilgt. Oder soll etwa der Flickvers 5 diesen Uebergang vermitteln? Schon an und für sich betrachtet weht darin ein anderer Geist, als wir ihn sonst an Jesaja gewohnt sind. Verdächtig erscheint schon dieser ihm ganz fremde Ausdruck: „im Lichte Gottes wandeln“ für: im Lichte der wahren Gotteserkenntniss wandeln.<sup>1)</sup> Noch mehr aber befremdet dieses communicative: lasst uns wandeln! welches eher in den Mund des predigenden Deuteronomikers, oder des evangelisch tröstenden Deuterjesaja passt, als in den des strengen Jesaja, der, im Namen Gottes sprechend, sich mit dem ihm zuhörenden Volke nicht mit einzuschliessen, sondern schroff sich ihm gegenüberzustellen pflegt. Doch räumen wir ein, der Prophet selbst habe diese Worte gesprochen, eignen sie sich dann als Ueberleitung zu der folgenden Strafrede und Unglücksverkündigung? Gesenius ergänzt den Zwischengedanken: damit solche Erwartungen in Erfüllung gehen können, muss zuvor das Volk ein anderer Geist beseelen und es muss wandeln auf Gottes Wegen. Nun freilich, wenn man dem Leser zumuthet, alles dasjenige in den Text eines Schriftstellers hineinzudenken, was er eigent-

1) Allerdings heisst Ps. 119, 105 und Sprichw. 6, 23 das göttliche Gesetz ein Licht und eine Leuchte auf dem Lebenswege, aber „das Licht Gottes bedeutet sonst das Wohlwollen, die Freundlichkeit Gottes und steht Ps. 27, 1 verbunden mit רַחֲמֵי, Ps. 36, 10 mit רַחֲמֵי, Ps. 43, 3 mit רַחֲמֵי (wie sonst רַחֲמֵי) und ist folglich dasselbe was anderswo רַחֲמֵי אֱלֹהִים (Ps. 44, 4 Sprichw. 16, 15). Daher haben schon Clericus und Koppe den Ausdruck auch in unserer Stelle in diesem Sinne fassen wollen, um damit zugleich einen leichteren Anschluss an den folgenden Causalsatz: „denn (jetzt) hast du dein Volk verworfen“ zu gewinnen. Allein dieser Fassung widerstrebt das auffordernde לְבַנּוּ וְנִלְכְּדָה wofür eher das einfache נִלְכְּדָה im Sinne eines Wunsches: möchten wir doch wandeln! passen würde. Koppe umgeht diese Schwierigkeit durch die Umschreibung: lasset uns wandeln, dass Jehovens holder Blick uns wieder erfreue. Allein der Sprachgebrauch gestattet eine solche Breviloquenz nicht.



lich hätte sagen sollen, was er aber eben nicht gesagt hat, so muss es am Ende dem Ausleger gelingen, auch das Heterogenste logisch unter sich zu verbinden. Zu diesem, zwar nicht in der Theorie aufgestellten, aber desto mehr in der Praxis befolgten Lehrstück der biblischen Hermeneutik bietet namentlich das B. Hiob, wie wir früher gezeigt zu haben glauben, mehrfache Belege dar. Wer nun auf solche Künsteleien nicht eingeht, wird eingestehen müssen, dass der 5. Vers eine Verbindung zwischen den ihm vorangehenden und nachfolgenden Versen nicht vermittelt, dass also die Verse 2—4 ganz zusammenhangslos für sich stehen und in dieser Weise schwerlich von Jesaja selbst seinem Orakel können vorgesetzt worden sein. Mit dem sechsten und den folgenden Versen 7 und 8 ist dagegen der fünfte, wenn er auch nicht von dem Propheten selbst herrühren sollte, in eine sehr geschickte Verbindung gebracht, wiewol die plötzliche Anrede Gottes und die Wiederholung des **בית יעקב** befremden kann. Das Volk wird v. 5 aufgefordert zu einem dem Lichte, das ihm in der Jahvelehre aufgegangen, entsprechenden Lebenswandel, weil es jetzt in die Finsterniss des Heidenthums zurückgesunken sei durch Annahme heidnischen Aberglaubens, durch heidnisches Vertrauen auf irdischen Reichthum und irdische Macht und durch heidnischen Bilderdienst, und deswegen von Jahve nicht mehr als sein Volk anerkannt und von ihm verstossen sei.

Wenn nun aber die jetzigen Eingangsworte, 2 bis 4, und muthmasslich auch v. 5, als eine spätere Zuthat wegfallen, so entsteht natürlich die Frage, mit welchen andern Worten denn der Prophet sein Orakel eingeleitet haben möge, da dasselbe doch nicht mit dem sechsten Verse begonnen haben kann. Darauf hat die Kritik nur Eine Antwort: Verschiedene Worte lassen sich durch anderweitige kritische Zeugen oder aus Conjectur verbessern, Fehlendes, das die Massoreten in ihrem zu Grunde gelegten Manuscript schon vermisst und dann, wie hier durch eine aus Micha entlehnte Stelle unpassend ausgeffickt haben, kann begreiflicherweise nicht mehr ersetzt werden; nur



vermuthen lässt sich etwa, dass der Prophet seine Rüge, der gegenwärtigen verwerflichen Zustände, wie sie gegen Ende der Regierung Usia's bestanden haben mögen, mit einer Hinweisung auf den **יום יהיה** eröffnet habe. Auf diesen wird wenigstens mit dem **ביום ההוא** v. 11 hingewiesen, als wäre bereits früher von ihm die Rede gewesen, während unser jetziger Text ihn vorher noch nicht erwähnt hat.

Lassen sich auf die angezeigte Weise die Verse 5 bis 8 in einen ordentlichen, den Leser befriedigenden Redefluss vereinigen, so stockt derselbe wieder an der Klippe des neunten Verses, der den Auslegern von jeher bedeutende Schwierigkeiten gemacht hat. Da nämlich die Aoriste **וַיִּשְׁפֹּל** und **וַיִּשְׁחָח** sich ihrer Form nach an die der vorangehenden Verse anschliessen, so sollte man meinen, es sei auch hier noch von einem faktisch bereits eingetretenen Zustande die Rede, der sich den oben geschilderten angereiht und aus ihnen sich entwickelt habe. Allein die Erniedrigung und Demüthigung der Menschen, von welcher mit denselben Ausdrücken (**שפל** und **שחח**) die Verse 11 und 17 handeln, wird in diesen späteren Versen, auch der Wahl der Tempora nach (Praeter. mit Vav. Consec.), als etwas Zukünftiges bezeichnet und in Zusammenhang gebracht mit dem grossen Gerichtstage des Herrn (v. 11 u. 12), der ja auch in unbestimmter Zukunft als ein Postulat der prophetischen Lehre erst noch bevorsteht. Um diesen Anstoss zu umgehen, haben die Ausleger zwei verschiedene Wege eingeschlagen: doch vermag weder der eine noch der andere das exegetische Gewissen vollständig zu beruhigen. Entweder man gibt den beiden Aoristen die Bedeutung von Futuris, oder, man fasst die Erniedrigung und Demüthigung des Menschen im neunten Verse in einem andern Sinne als in den parallelen Versen 11 und 17. Wer die Lösung auf dem ersteren, grammatischen Wege versucht, beruft sich auf das sogen. Praeteritum der Weissagung, wonach etwas Zukünftiges als so gewiss vorausgesehen wird, dass man es als bereits geschehen aussprechen könne, oder man sagt, die Form

drücke, doch mehr in der Dichtersprache, im Allgemeinen den Begriff einer Folge aus, sei es für die Gegenwart oder für die Zukunft (Hupfeld, Psalm. I, 144). Hier sei eine zukünftige Folge gemeint, und diese Futurbedeutung komme dem Aorist auch unten 5, 15 zu, wo dieselben Worte wiederkehren und sich ebenfalls auf die Zukunft beziehen müssen. Indessen schliessen sie sich dort als eine bleibende Folge einführend viel leichter an als hier, wo von einer den Hochmuth zu erwartenden Strafe noch gar nicht die Rede gewesen ist. Für unsere Stelle wüsste ich die Wahl dieser Formen im Sinne eines Futurum exactum nur damit zu rechtfertigen, dass der Prophet in sarkastischer Weise diese aoristischen Formen gewählt hätte, um in den zusammenhängenden Versen 7—9 dem Volke die innere Verbindung und unmittelbare Folge von Reichthum, Götzendienst und endlicher Demüthigung durch das göttliche Gericht auch sprachlich zur Anschauung zu bringen: das Land wurde reich an Gold und Silber, an Wagen und Pferden, es wurde zugleich reich an Götzen und schliesslich steht dann der Mensch da erniedrigt und gedemüthigt durch das göttliche Strafgericht, das er sich damit zugezogen hat. Doch will dieser abschliessende neunte Vers in seiner allgemeinen Fassung, bei der der Mensch überhaupt (אדם) Subjekt ist, nicht recht passen zu den in den vorangehenden Versen speciell als „Haus Jacobs“ bezeichneten Schuldigen; in den Parallelstellen, die von einem die Menschheit im Allgemeinen treffenden Strafgerichte handeln, steht er dagegen ganz an seinem Platze.

Der Mangel an Befriedigung mit dieser grammatischen Aushilfe, vermittelt welcher den beiden Aoristen Futurbedeutung beigelegt wird, mag Ausleger, wie Ewald und Meier, bewogen haben, eine andere Lösung der Schwierigkeit zu suchen. Sie hielten an der aoristischen Bedeutung der beiden Verba וישל וישפיל fest, verstanden aber die damit angedeutete Erniedrigung von einer Selbsterniedrigung und Herabwürdigung der höheren Menschen-natur infolge des v. 6—8 gerügten Verhaltens des Volkes.

Nach ihrer Meinung will der Prophet sagen: das Land ist zwar reich an Gold und Silber, an Pferden und Wagen, es ist aber nicht minder reich an Götzen und sie verehren dasjenige, was sie mit eigenen Händen gemacht haben, und damit hat der Mensch sich herabgewürdigt und der Sterbliche sich erniedrigt, indem er so sein eigen Werk zu seinem Gotte erhebt und sich vor ihm niederwirft. — Wir gewinnen auf diese Weise allerdings einen ebenso schönen als wahren Gedanken in passendem Zusammenhang, der in seiner Fassung auch grammatisch unanfechtbar ist, allein die Verse 11 und 17 setzen dieser Deutung einen entschiedenen Widerspruch entgegen. Denn es ist nicht anzunehmen, dass die Verba שחח und שפל im neunten Verse in einem anderen Sinne gesetzt seien, als sie in diesen beiden Versen gebraucht sind, und in diesem wiederkehrenden Schaltverse bedeuten sie jedesmal die Dämpfung der menschlichen Ueberhebung gegenüber der im Gericht sich offenbarenden Majestät und Allmacht des allein grossen Gottes. Im neunten Verse erscheint derselbe Gedanke, nur auf einen kürzeren Ausdruck gebracht.

Wenn nun dieser neunte Vers schon in seiner ersten Hälfte bedeutende Schwierigkeiten macht und es besonderer exegetischer Künste bedarf, um ihn dem Contexte logisch einzufügen, so ist dies noch mehr der Fall bei dessen Schlussworten וְאַל-תִּשָּׂא לָהֶם, die sowohl durch das befremdliche ihres Inhalts, als durch ihre Abgerissenheit in der Gedankenfolge jedem Unbefangenen Bedenken erregen müssen. Oder wie? Sollte der Prophet, der eben noch — ihre Aechtheit vorausgesetzt — die salbungsvollen Worte sprach: lasset uns wandeln im Lichte Gottes, Haus Jakobs! nun auf einmal mit dem Ausruf: vergieb ihnen nicht! die Rache Gottes gegen sie herausfordern und die Rolle des freundlichen Ermahners mit der eines an ihrer Besserung verzweifelnden Feindes vertauscht haben? Auch hier hat zwar die in ihrer Unbestimmtheit den Bedürfnissen der Ausleger so gefügige hebräische Grammatik Hülfe bringen sollen: אַל, sagt man, führe hier eine sub-

jektive Ueberzeugung des Propheten ein, wie in gewissen Fällen das ihm entsprechende  $\mu\eta$  und der Sinn der Worte sei demnach: „nach meiner Meinung kannst, darfst du ihnen nicht verzeihen.“ Damit wäre also nicht sowohl ein Wunsch, dass etwas (das Verzeihen) nicht geschehen möge, als eine Befürchtung, dass etwas (die Strafe) nicht unterbleiben dürfe, ausgedrückt. Für diese Wendung würde aber sicher die nicht missverständliche Frageform:  $\text{הֲתִשָּׂא לָהֶם}$  gewählt worden sein. Nach dem herrschenden Sprachgebrauch kann dem Propheten der Vorwurf der Härte, dass er Gott wider sein Volk zu unbittlicher Strafe auffordere, nicht wohl erspart werden. Dazu kommt nun noch das Abgerissene dieses unerwarteten Ausrufs, der gänzliche Mangel an irgendwelcher Verbindung mit den folgenden Worten. Die Verse 10—21, die uns das Erblassen jedes irdischen Glanzes und aller menschlichen und creatürlichen Grösse vor der Majestät und den Schrecken des zum Gericht erscheinenden Gottes schildern,<sup>1)</sup> machen ein kleines, für sich bestehendes lyrisches Stück aus, das zwar eine schöne Antithese bildet, zu den v. 6—8 aufgezählten Vorzügen irdischen Reichthums und irdischer Macht, auf die sich das Land stets verlässt, aber nun, da nichts vorangeht, was ihm zur Einführung in den Context verhelfen könnte, ganz abgerissen für sich besteht.

Diesem Mangel könnte nun vielleicht durch eine kleine Textänderung im neunten Verse abgeholfen und damit zugleich der Prophet von dem Vorwurfe einer unnatürlichen Härte in jener Bitte  $\text{אַל־תִּשָּׂא לָהֶם}$  befreit werden. Wenn man nämlich das anstössige  $\text{אַל}$  in  $\text{אַל}$ , oder — da dies Pronomen ausser im Pentateuch und dort nur in der Form  $\text{הָאֵל}$ , sonst aber nirgends vorkömmt (mit alleiniger Ausnahme der zweifelhaften Stelle 1 Chron.

1) Die absoluten Infinitive  $\text{בֹּא}$  und  $\text{הִצְטִיץ}$  v. 10 sind nicht als Imperative, sondern, wie die Analogie mit v. 19 zeigt, als schildernde Präsientia, man birgt sich in Felsen, verkriecht sich in den Staub, zu fassen.



20, 8) — in אלה änderte, so liesse sich dann תשא in der Bedeutung fassen, in welcher es in Verbindung mit מִשַׁל, שִׁיר u. dergl. gebraucht wird, nämlich: einen Spruch, ein Lied anheben (Num. 23, 7, Hiob 27 1, und mit Auslassung des Objekts, wie hier, unten Kp. 3, 7). Wir gewinnen so den Sinn: aber dieses (Lied) magst du ihnen, oder über sie (5, 1) anheben. Damit erhalten wir zugleich die vermisste Einleitung zu dem Liede v. 10—21, das sich als solches deutlich genug zu erkennen gibt. An das Frühere, d. h. an die Verse 6—8, wird sich aber dies Lied mit dem dasselbe einführenden ואלה תשא להם nur unter der Bedingung anfügen lassen, wenn wir uns entschliessen, die jetzt ganz zusammenhangslosen Worte איש — יִישָׁה als fremdes Einschiebsel aus dem Texte zu werfen. An die Schilderung des Reichthums an Gold und Silber, an Wagen und Pferden, im Vertrauen auf welchen sich das Land dem Götzendienste überlassen hat, reiht sich dann in sarkastischer Entgegnung die Aufforderung an den Propheten, ihnen dagegen ein Lied zu singen über das Verschwinden all jener Herrlichkeit, wenn der grosse Gerichtstag anbrechen und der lebendige Gott in seiner ganzen furchtbaren Grösse, der Mensch aber mit Allem, was ihm bis dahin als gross und erhaben galt, in seiner ganzen Niedrigkeit und Erbärmlichkeit erscheinen wird. Wie sind aber jene den Zusammenhang unterbrechenden Worte איש — יִישָׁה in den Text gekommen? Ich vermuthe, sie dienten ursprünglich als Ueberschrift zum folgenden Liede und standen in dieser Eigenschaft einst am Rande; ein Versehen der Abschreiber schalt sie dann in den Text ein. Analoge Liedertitel, hergenommen aus irgend einem durch seine Stellung im Anfange des Liedes oder sonst wie ausgezeichneten Verse des Liedes, sind aus mehreren Psalmüberschriften bekannt genug. Hier diente dazu jener Schaltvers (v. 11 u. 17), in welchem sich die aus dem Inhalt zu entnehmende Lehre in eine Spitze zusammendrängt.

Ferner steht wol v. 20 in Wechselbeziehung mit v. 8. Wie v. 8 am Schluss der Aufzählung all jener Dinge, auf



welche Juda sein fleischliches Vertrauen setzt, als letzte Folge Abfall von Gott und Götzendienst genannt werden, so v. 20 als schliessliches Ergebniss der Furcht und des Schreckens, welche das Erscheinen Gottes zum Gericht dem Menschen einflössen, dass sie die Götzen als nichtige Wesen erkennen und von sich werfen. — Es gibt sich auch hierin der ideale Zusammenhang der beiden Stücke v. 6—8 und 10—21 zu erkennen, der aber durch den störenden v. 9 äusserlich unterbrochen ist und insofern den Versuch einer kritischen Vermittlung gewissermassen herausfordert.

Der v. 11 und 17 erwähnte Tag, unter welchem nach bekanntem prophetischen Sprachgebrauch der יום יהוה gemeint ist, kann sowohl in einem weiteren Sinne von einem die ganze Menschheit umfassenden Weltgerichte, als in dem engeren eines Strafgerichts, das zunächst dem eigenen Volke den Untergang der bis jetzt bestandenen Verhältnisse bringt, gefasst werden. Die Unbestimmtheit des Ausdrucks lässt uns ungewiss ob ihn der Prophet hier in jenem allgemeineren Sinne verstanden wissen, oder speciell auf Juda und Jerusalem bezogen haben wollte. Die Tendenz jenes lyrischen Stückes v. 10—21 geht lediglich dahin, dem menschlichen Hochmuth und der eitlen Selbstüberhebung mit ihrem falschen Vertrauen auf irdische Hilfsmittel die ihnen an jenem Tage bevorstehende Demüthigung vorauszusagen, und eine solche Demüthigung steht jedem stolzen Menschenherzen bevor, mag nun das Gericht am Ende der Welt die Menschheit überhaupt, oder ein einzelnes Volk in einem gewissen Zeitpunkt treffen. Wenn die folgenden Kapitel 3 und 4, wie jetzt allgemein angenommen wird, mit dem zweiten Eine, fortlaufende Rede ausmachen, so lassen uns dieselben über diesen Punkt keinen Zweifel. Kap. 3, 1—15 gibt uns die drastische Schilderung eines seiner weltlichen und geistlichen Führer beraubten Gemeinwesens, das infolge dessen in wilder rathloser Anarchie, in einem bellum omnium contra omnes, sich in selbstmörderischen Kämpfen selbst verzehrt. Die Aussicht auf eine solche Eventualität be-

ruht nun auf der Voraussetzung einer Katastrophe, wie sie später im jüdischen Staate unter der dreimonatlichen Regierung Jojachins faktisch eintrat, wo nach Uebergabe der Stadt, infolge einer bei den asiatischen Eroberern beliebten politischen Massregel, der König mit allen seinen Hofbeamten, allen Kriegskundigen und streitbaren Männern sammt den Waffenschmieden von den Chaldäern in die Verbannung geführt und nur die ärmere, wehrlose Bevölkerung zurückgelassen wurde (2 Kön. 24. 14). Ein ähnliches Schicksal mag schon damals dem Propheten für Jerusalem vorgeschwebt haben. Das übrige dritte und vierte Kapitel zeigen uns die Weiber Jerusalems, die ihre üppige Kleiderpracht mit dem schmucklosen Trauergewand vertauschen müssen, und bei dem eingetretenen Mangel an Männern „sieben Weiber sich an einen Mann hängen“ und sprechen werden: „Unser eigen Brod wollen wir essen, in unsere eigenen Gewänder uns kleiden: nur werde dein Name über uns genannt und nimm weg von uns unsre Schmach (der Ehelosigkeit).“ Auch dies setzt die Katastrophe schwerer Niederlagen voraus, welche die Mehrzahl der männlichen Bevölkerung dahin gerafft hat. Die Feinde, welche diese Verheerungen unter dem Volke Gottes anrichten werden, sind nun nicht selbst ein Gegenstand der göttlichen Nemesis, sie sind nur Vollstrecker derselben in Gottes Hand. Von einem Gericht aller Völker kann also in diesem Zusammenhang keine Rede sein, sondern bloss von einem Strafgericht über Juda und Jerusalem. Dafür spricht endlich, dass mittelst des **ביום ההוא** 3, 7. 4, 1, 2 diese Katastrophe mit dem 2, 11 ebenso bezeichneten Gerichtstage zeitlich zusammenfällt.

Welche Stelle nimmt nun der Schlussvers des 2. Kap. (v. 22) in diesem Zusammenhang der Rede ein? Er spricht eine Warnung aus, dass man auf Menschen, diese hingefälligen Geschöpfe, sich nicht verlassen dürfe, und soll unstreitig den Uebergang vermitteln zu der nun folgenden Darstellung der in Jerusalem nach jenem Strafgericht eingetretenen Nothstände im Staats- und Familienleben. Durch die 3, 1 angedrohte Entfernung aller derjenigen,

welchen in Jerusalem die Leitung der bürgerlichen und religiösen Angelegenheiten anvertraut war, wird nun allerdings die vorangehende Warnung, sich auf Menschen, als Helfer in der Noth, nicht zu verlassen, hinlänglich motivirt und insofern steht Vers 22 zu Einführung dessen, was nachfolgt, ganz an seinem Platze. Soll aber dieser Vers als Mittelglied dienen, so muss er auch mit demjenigen, was vorangeht, in logischer Verbindung stehen, und eine solche wird man in diesem Context vergeblich suchen. — Für diejenigen, von welchen eben die Rede war, die sich vor den Schrecken des nahenden Gerichts in den Staub verkriechen, denen die Unbedeutendheit alles dessen, was ihnen bis jetzt als gross und erhaben erschienen war, bei dem Glanze der göttlichen Majestät zum Bewusstsein gekommen ist, für solche ist eine Warnung, sich nicht auf menschliche Hülfe zu stützen, ebenso überflüssig, als ungereimt und des Propheten unwürdig. Nur für die Zeitgenossen des Propheten und seine unmittelbaren Zuhörer kann sie einen Sinn haben, wenn sie etwa seinen drohenden Weissagungen in thörichtem Vertrauen auf die Klugheit ihrer Staatslenker und auf die Hülfe auswärtiger Bundesgenossen Zweifel und Unglauben entgegensetzten und seiner Verkündigung spotteten. Dass dies der Fall gewesen sei, ist wahrscheinlich, müsste aber doch zum Verständniss des Lesers mit einigen Worten vorher angedeutet sein. Da dies nicht der Fall ist, so bleibt uns nur der Ausweg, mit v. 22 eine neue Rede anzufangen, zu welcher jener vorausgesetzte höhnende Widerspruch des Volks die von dem Sammler der Orakel verschwiegene historische Veranlassung gegeben habe. Wer aber die Einheit des Orakels festhalten will, dürfte vielleicht geneigt sein, in v. 22 einen ähnlichen Flickvers, wie in v. 5 zu vermuthen, zumal darin derselbe Geist milder Ermahnung athmet, der auch den fünften Vers inspirirt hat. Lassen wir v. 22 aus, so schliesst sich das Orakel 3, 1—15 mit dem explicativen כִּי an der Spitze an das lyrische Stück 2, 6—21 als ein Uebergang vom Allgemeinen auf das Besondere an. Während jenes Lied das Verschwinden

alles irdisch Grossen vor der göttlichen Majestät, wenn sie zum Gericht erscheint, überhaupt schildert, zeigt, sich daran unmittelbar anschliessend, 3, 1, dass namentlich die Grossen Jerusalems an jenem Tage durch feindliche Sieger weggeführt sich in ihrer Ohnmacht offenbaren und ein ohnmächtiges, sich selbst verzehrendes Gemeinwesen zurücklassen werden.

Wird dagegen Vers 22 als integrierender Bestandtheil des Textes festgehalten, so wird zwar dadurch die Einheit des Orakels im Allgemeinen nicht gefährdet; denn, wie oben gezeigt wurde, bildet die Verkündigung des יום יהוה und die an das kommende Strafgericht sich knüpfenden Folgen ein gemeinsames Band, einen durchgehenden Grundgedanken, der die drei Kapitel 2—4 unter sich zu einem Ganzen verbindet, allein jene Mahnung sich nicht auf Menschen zu verlassen, kommt hier so unerwartet, dass wir uns fast gezwungen sehen, vorher einen Ausfall von Sätzen anzunehmen, in welchen diese Wendung der Rede näher motivirt worden sei. Die Streichung dieses kritisch nicht einmal verbürgten Verses (in den LXX fehlt er) scheint mir nun ein einfacheres Mittel, den gestörten Zusammenhang der Rede herzustellen, als die Voraussetzung einer auszufüllenden Lücke des Textes.

# Zur Unächtheit des ersten Briefes an die Thessalonicher und zur Abfassungszeit der Apocalypse.

Von

Prof. Dr. Holsten,  
in Heidelberg.

In den jüngst wieder aufgenommenen Untersuchungen über die Aechtheit des Briefes an die Philipper ist gegen und für dieselbe auch aus der Unächtheit oder Aechtheit des ersten Thessalonicherbriefes ein Beweismoment hergenommen worden.

Nun lässt sich, abgesehen von einer durchgeführten Begründung, die Unächtheit des ersten Briefes an die Thessalonicher an einem einzigen Verse nachweisen. Vergleicht man nämlich Apoc. 2, 2 und 1 Cor. 13, 13 mit 1 Thess. 1, 3; so wird man dem Schlusse nicht ausweichen können, dass der Pauliner, der den ersten Thessalonicherbrief verfasste und drei Grundbegriffe des Paulus mit drei Ausdrucksformen des Judenchristen in so einziger Weise zusammenschweisste, den Brief des Apocalypstikers an die Gemeinde von Ephesus vor Augen oder im Gedächtniss hatte. Man beachte dabei, dass gerade diese Worte des Apocalypstikers an die paulinische Gemeinde zu Ephesus jedem Pauliner der damaligen Zeit sehr peinlich, desshalb aber auch sehr bekannt sein mussten.

Uebrigens ist dies Ergebniss auch für die Abfassungszeit der Apocalypse nicht ohne Entscheidung. Gehört der erste Brief an die Thessalonicher wegen der Form



seines Eingangsrusses, wie der Philipperbrief, in eine Zeit nach dem Tode des Apostels Paulus, während welcher selbst Pauliner das Apostelrecht des Paulus nicht zu behaupten und zu betonen wagten, so fällt er, wie der Philipperbrief, vor den ersten Brief des Clemens an die Corinther. Dann kann aber die Apokalypse nicht erst am Ende des ersten Jahrhunderts unter Domitian verfasst sein.

---

## Zu Caspar Peucer's Testament.

Von

**Dr. Calinich,**

Hauptpastor in Hamburg.

In Nr. 3 dieser Jahrbücher (1877) hat Herr Dr. Hermann Müller in Marburg nach einer Handschrift der Kgl. Bibliothek zu Berlin ein bisher unedirtes Testament Caspar Peucer's publicirt, das derselbe „während seiner Inhaftirung zu Torgau (richtiger während der Zeit seines Verhörs, denn er war damals nicht inhaftirt) am 7. August 1574 aufgesetzt hat.“

Dies veranlasst mich zu der Mittheilung, dass auch jenes von ihm zehn Jahre später, während seiner Gefangenschaft in der Pleissenburg in Leipzig im Jahre 1584 verfasste und von Christoph Pezel der „historia carcerum“ vorangestellte Testament im Original noch vorhanden ist. Bekanntlich war eine der vier Töchter Peucer's, also eine Enkelin Melanchthon's, an den kurfürstlich sächsischen Leibarzt Dr. Herrmann in Dresden verheirathet. Nachkommen dieser Familie lebten vor einigen Jahren noch in Dresden. Als ich in der genannten Stadt vorlängst im Gustav-Adolph-Verein einen Vortrag über Caspar Peucer hielt, war ein Dr. Herrmann zugegen und zeigte das in seinem Besitz befindliche Original jenes Testaments. Wenn ich nicht irre, beabsichtigte derselbe, das Document der Kgl. Dresdener Bibliothek zu hinterlassen.

Zu der Vermuthung des Herrn Dr. Müller, dass die Vermögensverhältnisse Peucer's bei seiner Bestrickung im

J. 1574 dürftige gewesen zu sein schienen, muss ich bemerken, dass Peucer damals eben noch ein recht vermögender Mann war und dass erst durch die lange Haft sein Besitz schwer geschmälert worden ist. Z. B. hielt er sich in Torgau noch seinen eigenen Wagen und Pferde, die er dann abschaffen musste auf Befehl der kurfürstl. Räthe, und während der ganzen langen Gefangenschaft hat er von seinem Vermögen gezehrt, so oft es ihm nur gestattet wurde, was ja gewechselt hat. 1576 boten die Seinen für seine Freilassung eine Caution von 3—4000 Thalern. Dass endlich seine Furcht vor einer mors atrox, cruenta, tragica nicht ein Gebilde seiner Phantasie war, sondern guten Grund hatte, geht aus jener Eröffnung hervor, die ihm Brgmstr. Rauscher am 12. Septbr. 1576 machte: „Herr Doctor, ich habe allda meines gnädigsten Herrn Instruction, welche seine kurf. Gnaden mit eigner Hand geschrieben und mir befohlen, Euch anzuzeigen. Ich bekümmere Euch aber nicht gerne damit, denn es ist ein schwer Latein.“ Und dieses Latein lautete wörtlich: „weyl dan das sachen weren, so ich ungestraft nicht dachte noch wollt hingehn zu lassen, so möchte er ihm selbst eyn tott wellen, welchen er vermeynt verdynt zu haben, denn das er sterben müsse, wer entlich geschlossen.“ (Vgl. meine Monographie: Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kur-sachsen etc. Leipzig. F. A. Brockhaus, 1866).

---

Verlag von **Joh. Ambr. Barth** in Leipzig.

Unter der Presse:

Das  
**h e i l i g e   A b e n d m a h l**  
und  
**die Beichte.**

**Betrachtungen**

**für Christen, die noch nicht mit sich fertig sind,**

von

**Adolf Heimreich,**

weil. Pastor in Segeberg.

Preis etwa 3 M.

Das Buch giebt mehr, als sein Titel verspricht. Die „Betrachtungen“ beschränken sich nämlich keineswegs auf das speciell angezeigte Gebiet, sie umfassen vielmehr alles Wesentliche der gesammten christlichen Glaubenslehre, nur so, dass letztere hier um Beichte und Abendmahl gruppirt ist.

Die Tendenz der Schrift zeigt der Titel schon an. Sie will den Leser im Nachdenken über seinen christlichen Glauben fördern und so ihn weiter bringen zu klarer und sicherer Ueberzeugung. In diesem Sinne will sie ein Erbauungsbuch sein und kann ihrem reichen, aus dem eignen Innenleben geschöpften Inhalt nach in vollem Maasse auf diesen Namen Anspruch machen. Ueberall, wo mit dem tiefer empfundenen Bedürfniss nach fester Glaubensüberzeugung ein wirklich vorurtheilsfreier Sinn dem Buch begegnet, wird es nicht ohne Gewinn gelesen und wieder gelesen werden. Als eine umfassende Darstellung der Hauptpunkte der christlichen Wahrheit empfiehlt sich die Schrift überdies noch besonders den Geistlichen und Lehrern als ein treffliches Hilfsmittel.

Leider hat der Tod dem Verfasser ein frühes Ende bereitet noch vor dem Erscheinen seiner Schrift. Doch hat er selbst sein Werk noch zum Drucke fertig gemacht, und die unterzeichneten Freunde des Verstorbenen sind von dem Wunsche erfüllt, dass der Freund in seinem Werke unter uns fortleben und auch in weiteren Kreisen segensreich wirken möge. In diesem Sinne empfehlen wir seine Schrift aufs wärmste!

Pastor Griebel-Warder.

Pastor Mau-Meldorf. Pastor Paulsen-Marne.

Pastor Braasch-Eckernförde.

Vorstehendem erlaubt sich die Verlagshandlung noch anzufügen, dass der Ausstattung dieses Buches besondere Sorgfalt gewidmet worden ist, so dass sich dasselbe zur Verwendung als ein innerlich werthvolles und zugleich äusserlich gefälliges Geschenk sehr empfehlen dürfte.







GTU Library



3 2400 00294 9315

